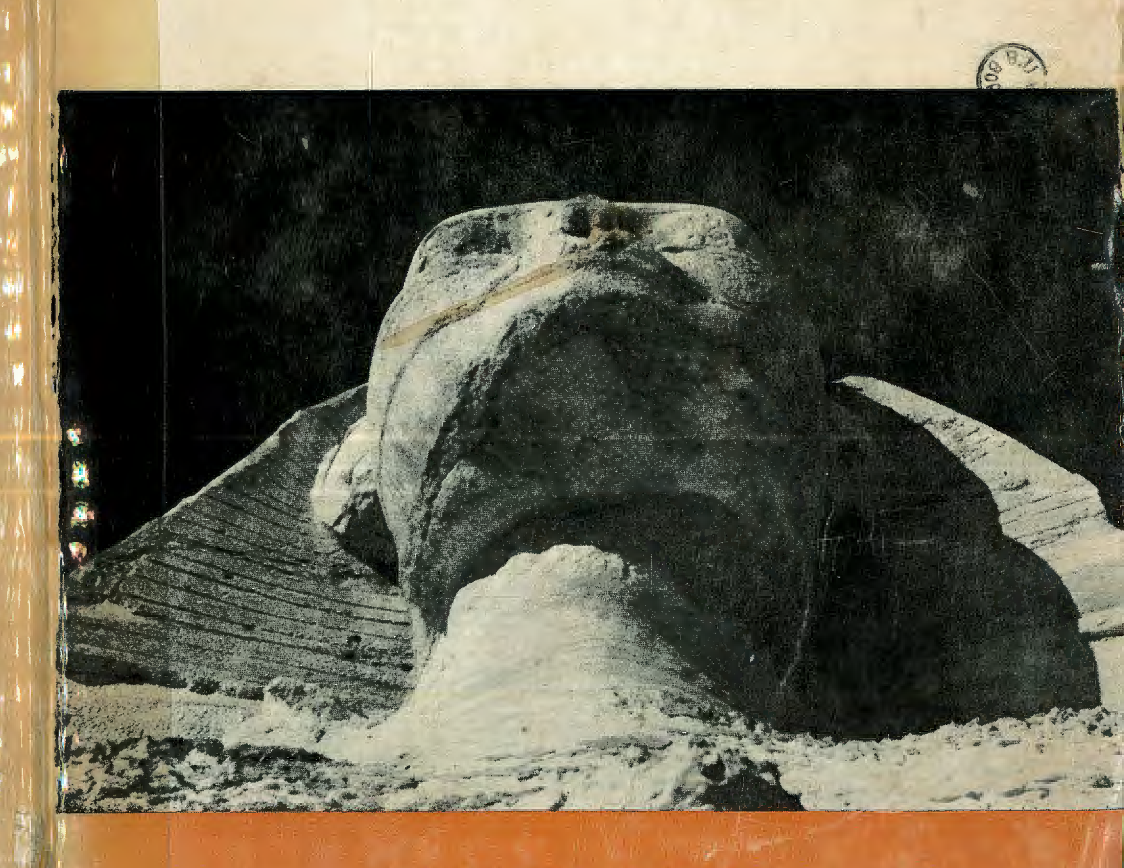
BIBLIOTHÈQUE HISTORIQUE

COLLECTION LES RELIGIONS DE L'HUMANITÉ

S. MORENZ

PROFESSEUR AUX UNIVERSITÉS DE BALE ET DE LEIPZIG

LA RELIGION ÉGYPTIENNE



PAYOT, PARIS

LA RELIGION ÉGYPTIENNE

BIBLIOTHÈQUE HISTORIQUE

COLLECTION : « LES RELIGIONS DE L'HUMANITÉ »

SIEGFRIED MORENZ

Professeur aux Universités de Bâle et de Leipzig

LA RELIGION ÉGYPTIENNE

ESSAI D'INTERPRÉTATION

TRADUIT DE L'ALLEMAND

PAR

L. JOSPIN

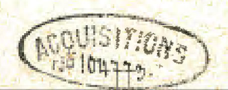


PAYOT, PARIS

106, BOULEVARD SAINT-GERMAIN

1962

Siegfried Morenz, *Aegyptische Religion*. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart.



Ce volume est le nº 8 de la collection DIE RELIGIONEN DER MENSCHHEIT, publiée par les Éditions W. KOHLHAMMER VERLAG, de Stuttgart, sous la direction de CHRISTEL MATTHIAS SCHRÖDER.

AVERTISSEMENT DE L'ÉDITEUR

Le volume que nous présentons aujourd'hui est le premier d'une collection complète d'histoire des religions, que nous publierons au cours des prochaines années, en collaboration avec les Éditions W. Kohlhammer de Stuttgart.

Cette collection comprendra une trentaine de volumes, traitant chacun d'une religion de l'humanité et confiés aux plus éminents spécialistes du monde entier.

Ce premier volume devait être préfacé par M. Henri Michaud, professeur à la Faculté de Théologie protestante de Paris. Son départ prématuré, avant qu'il n'ait pu rédiger cette préface, ne doit pas nous empêcher de le nommer au seuil de cet ouvrage et de cette collection, car il s'était chargé, avec un dévouement qui n'a d'égal que sa haute compétence, de relire et corriger les traductions (travail qu'il a effectivement accompli pour ce volume sur l'Égypte et pour une partie de celui sur l'Inde ancienne).

Sans sa lecture attentive et scrupuleuse, le texte que le lecteur de langue française aura sous les yeux n'aurait pas été le même, et ceux qui utiliseront la suite de cette collection peuvent être assurés que son exemple sera suivi et que l'esprit de fidélité jusque dans les détails qu'il avait apporté à cette tâche continuera d'animer ceux qui la poursuivront.

AVANT-PROPOS

« *Entrez, ici aussi il y a des Dieux* »
(d'après Héraclite).

Notre siècle a vu un public de plus en plus vaste s'intéresser au monde des Égyptiens. Tout d'abord de l'extérieur : la Vallée du Nil et ses monuments ont attiré et attirent annuellement des dizaines de milliers de touristes, tandis que politiciens et économistes vouent à la prépondérance arabe un intérêt qui, s'il a changé de forme, reste toujours aussi vif. Ensuite comme conséquence d'une évolution interne : l'historien de notre temps voit au-delà de l'antiquité classique et de l'ancien Israël et revendique comme objet d'étude les grandes civilisations de l'ancien Orient. Il y a longtemps que ce mouvement déborde le cercle restreint des spécialistes et se reflète dans les programmes scolaires, venant par conséquent informer la culture du grand nombre. Ainsi facteurs externes et internes confluent et rendent nécessaires des instruments de travail permettant à l'ami de l'Égypte antique d'avoir accès à cette civilisation. Il n'est que trop naturel de se tourner d'abord vers l'art, qui frappe le plus l'imagination. Dans ce domaine on dispose aujourd'hui de nombreux recueils de reproductions, mais aussi depuis peu d'un magistral ouvrage d'interprétation : *Die Kunst Ägyptens, Gestalt und Geschichte*, 1957, de W. Wolf. Puis on s'inquiétera du déroulement de l'histoire égyptienne, et sur ce sujet aussi il existe d'excellentes et toutes récentes monographies ; citons les chapitres dus à A. Scharff dans Scharff-Moortgat, *Ägypten und Vorderasien im Altertum*, 1950 et E. Otto, *Ägypten, der Weg des Pharaonenreiches*, 1953 (3e éd. 1958). En ce qui concerne l'économie, la géographie et la population, on dispose actuellement de : H. Kees, *Das alte Ägypten, eine kleine Landeskunde*, 1955 (2e éd. 1958). Pour l'histoire de la civilisation enfin, le lecteur devra se contenter d'ouvrages un peu plus anciens : A. Erman et H. Ranke, *La civilisation égyptienne* (traduc. française, Payot, Paris, 1952) et H. Kees, *Ägypten* (Handbuch der Altertumswissenschaft, III, 1, 3), 1933.

Mais derrière toutes les activités de l'antique peuple du Nil, qu'elles soient artistiques, politiques ou culturelles, l'observateur

devine des forces et des formes d'origine religieuse. Comprendre cette religion aussi passionnante qu'étrange est le vœu de beaucoup et une nécessité pour tous ceux qui veulent avoir une idée claire sur l'Égypte. Là non plus il ne manque pas de monographies, sans parler des recueils de textes et de reproductions ou des courtes (souvent il est vrai beaucoup trop courtes !) études à l'intérieur d'histoires générales des religions. A. Erman, *La religion des Égyptiens* (traduc. française, Payot, Paris) décrit surtout dans un langage clair la variété des aspects de cette religion, faisant constamment appel aux textes eux-mêmes. Mais ce livre a besoin, en ce qui concerne les courants spirituels, d'être complété par : H. Kees, *Der Götterglaube im alten Ägypten* (2e éd. 1956). Pour tous les points de détails essentiels on utilisera le remarquable *Reallexikon des ägyptischen Religionsgeschichte* (1952) de H. Bonnet. Pour n'en citer qu'un, l'au-delà et le monde des morts, il est traité par H. Kees, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter* (2e éd. 1956). Ces dernières années, plusieurs monographies ont paru en divers pays concernant précisément la religion égyptienne : H. Kranfort, *Ancient Egyptian Religion* (2e éd. 1949) ; J. Vandier, *La religion égyptienne* (2e éd. 1949) ; J. Černý, *Ancient Egyptian Religion*, 1952 ; E. Drioton, *La religion égyptienne*, 1955 ; S. Donadoni, *La religione dell' Egitto antico*, 1955.

En face d'une telle richesse, l'auteur d'un nouvel ouvrage sur le même sujet est tenté de renoncer dès l'abord. Seule pourra surmonter cette tentation la conviction que chaque nouvel affrontement d'un objet de cette importance en fera naître une nouvelle vision. Je crois qu'il est de mon devoir d'expliquer brièvement au lecteur comment j'estime que cet affrontement s'est passé pour moi. Je suis parti du principe suivant : chercher à voir dans la religion égyptienne la foi des Égyptiens. Les faits politiques, économiques et sociaux n'ont été pour moi, pour parler avec Goethe, que les « conditions dans lesquelles apparaissent les phénomènes ». Quant à la réalité centrale des phénomènes, je l'ai vue dans la relation entre l'homme et la divinité. C'est pourquoi je commence par des considérations sur les dieux et le cercle de leurs adorateurs, ne traitant qu'ensuite du mode d'action des dieux et du comportement des hommes. Cette dernière étude a mérité le nom d'exploration. En effet, je n'ai pas tardé à m'apercevoir que dans ce domaine il y avait beaucoup plus à découvrir que je ne l'avais primitivement supposé en considérant le grand nombre des ouvrages sur l'Égypte. J'ai fait figurer la Création et la Mort, frontières du monde et de

la vie, après les chapitres sur les relations vivantes entre Dieu et l'homme ; car il m'a semblé que le Dieu dont chaque existant fait l'expérience était premier, tout au moins chronologiquement, et que c'était à partir de lui seulement que se posaient les problèmes des origines et de la fin. Avant de présenter ce tableau d'ensemble, je donne une esquisse de la place de la religion égyptienne dans la civilisation de ce peuple en général ; elle peut en même temps montrer quel rôle joue Dieu dans toutes les activités humaines. Mais tout ceci recouvre une réflexion sur la religion égyptienne en tant que culte, réflexion qui, me semble-t-il, permet de mieux comprendre nombre de ses particularités par rapport à la religion juive et chrétienne du Livre. Pour conclure, une brève description des influences subies et exercées par la religion égyptienne m'a paru nécessaire, bien qu'extérieure au sujet, afin de ne pas donner l'impression d'une civilisation coupée du monde — ce qui ne m'a pas empêché de montrer à quel point la vie de l'Égypte est refermée sur elle-même. Ce plan rigide m'a obligé à pratiquer l'art cruel du choix, c'est-à-dire du renoncement. Un seul exemple : je ne parle du sacerdoce que dans la mesure où c'est indispensable pour l'intelligence du culte ; mais toutes les réalités appartenant à l'histoire économique ou « ecclésiastique » touchant au sacerdoce ont dû être laissées de côté.

Mon travail m'a montré qu'il faut avoir soi-même expérimenté que Dieu est, et ce qu'est la religion, pour retrouver dans les documents la relation Dieu-homme d'une époque révolue. D'autre part on s'aperçoit qu'à travers toutes les variations du contexte culturel et intellectuel, les grands thèmes de la vie humaine demeurent éternellement les mêmes et que s'occuper d'une religion particulière peut vous donner la clef de la religion en général. Il est courant que l'un des bénéfices et non des moindres que l'on retire de l'étude d'une langue ou d'un art étrangers soit une compréhension plus profonde de sa propre langue ou de son propre art ; j'ai acquis la certitude que la religion égyptienne rend le même service à quiconque se penche sur elle.

On a dit de Walter F. Otto qu'il avait cru aux dieux de la Grèce. Je ne sais si c'est exact, mais il me semble qu'Otto savait que les Grecs croyaient à leurs dieux, et que c'est pour cela qu'il a pu les représenter comme des réalités. Pour ma part je ne crois pas aux divinités égyptiennes, mais pas un instant je n'ai oublié que pour l'Égyptien, comme pour tout croyant ici-bas, ses dieux étaient des réalités, et cette réalité de Dieu

est à mon avis le sujet d'étude le plus noble que puisse se proposer l'historien des religions.

Quoi qu'il en soit, il était inévitable que ce livre fût écrit avec une certaine sympathie à l'égard des anciens Égyptiens ; j'ai donc cherché à éviter les pièges du subjectivisme en prenant pour principe de ne rien affirmer sans avancer mes preuves. J'espère que cela rendra en outre mon livre plus commode à utiliser. Ayant eu, surtout dans la partie centrale, à faire appel à des documents nouveaux et assez souvent à les interpréter, je pense que même mes confrères estimeront que le livre s'adresse à eux. Mais par principe je me suis efforcé d'écrire de telle sorte que le texte restât compréhensible au non-égyptologue. Il ne faut cependant pas oublier que la religion n'est pas aussi aisée à exposer que, par exemple, l'histoire, dont il est relativement simple de relater le déroulement, ou l'art, dont les documents présentent l'avantage d'être accessibles aux sens.

Les connaisseurs se rendront compte, à mesure qu'ils avanceront dans la lecture, de tout ce que je dois aux travaux de mes prédécesseurs, en particulier à ceux de Sethe, Junker et Kees, mais aussi, en ce qui concerne le contenu de la foi, aux ouvrages de Bonnet, Breasted et Wilson. Je voudrais cependant dire ma reconnaissance, tout d'abord à mon élève et collaborateur, le Dr. Dieter Müller, pour la part qu'il a prise avec enthousiasme et perspicacité à la préparation de ce livre. Il a fourni bon nombre d'idées et de nombreux arguments sans que cela ait été indiqué chaque fois ; mais surtout la lecture du manuscrit de son mémoire sur l'Égypte et les arétalogies grecques d'Isis m'a beaucoup apporté. Ma reconnaissance va aussi à mon élève et assistante, le Dr. Christa Müller-Kriesel, qui a dressé la liste des dieux et établi les index.

S. M.

ABRÉVIATIONS

Revues et collections.

ADAIK = Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo, Glückstadt-Hambourg-New York.
ÄgFo = Ägyptologische Forschungen, Glückstadt-Hambourg-New York.
AMAW = Akademie der Wissenschaften und der Literatur (Mayence). Abhandlungen, Wiesbaden.
Anal. Aeg. = Analecta Aegyptiaca, Copenhague.
Anal. Or. = Analecta Orientalia, Rome.
AO = Der alte Orient, Leipzig.
APAW = Abhandlungen der (Kgl.) Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin.
ARW = Archiv für Religionswissenschaft, Leipzig et Berlin.
ASAE = Annales du Service des Antiquités de l'Égypte, Le Caire.
ASAW = Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Leipzig (depuis 1948 Berlin).

Bibl. Aeg. = Bibliotheca Aegyptiaca, Bruxelles.
Bibl. d'Ét. = Bibliothèque d'Étude, Le Caire.
BIFAO = Bulletin de l'Institut français d'Archéologie orientale du Caire, Le Caire.
BMMA = Bulletin of the Metropolitan Museum of Art, New York.
BSAW = Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Leipzig (depuis 1948 Berlin).

CASAE = Cahier N°... Supplément aux Annales du Service des Antiquités de l'Égypte, Le Caire.
CdE = Chronique d'Égypte, Bruxelles.

DWAW = Denkschriften der (Kaiserlichen) Akademie der Wissenschaften in Wien, Vienne.

FIFAO = Fouilles de l'Institut français d'Archéologie orientale du Caire, Le Caire.

JAOS = Journal of the American Oriental Society, Baltimore.
JEA = The Journal of Egyptian Archaeology London.
JNES = Journal of Near Eastern Studies, Chicago.

LÄSt = Leipziger Ägyptologische Studien, Glückstadt-Hambourg-New York.

MDAIK = Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abt. Kairo, Augsbourg (puis Berlin, depuis 1956 Wiesbaden).
MDVS = Meddelser (der) Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, Copenhague.
MIFAO = Mémoires... de l'Institut français d'Archéologie orientale du Caire, Le Caire.
MIO = Mitteilungen des Instituts für Orientforschung (der DAW), Berlin.

MVAeG = Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft, Leipzig.

NAWG = Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Göttingen.

OIP = Oriental Institute Publications, Chicago.
OLZ = Orientalistische Literaturzeitung, Leipzig (depuis 1953 Berlin et Leipzig).
OMRO = Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden, Leyde.

PMMA = Publications of the Metropolitan Museum of Art. Egyptian Expedition, New York.

RdE = Revue d'Égyptologie, Le Caire (depuis 1950 Paris).
Rec. de trav = Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes, Paris.

SBAW = Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Münich.
SHAW = Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenchaften, Heidelberg.
SPAW = Sitzungsberichte der (Kgl.) Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin.

ThLZ = Theologische Literaturzeitung, Leipzig (depuis 1947 Berlin et Leipzig).

Unters. = Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens, Leipzig (depuis 1952 Berlin et Leipzig).

WZKM = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Vienne.

ZÄS = Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde, Leipzig (depui 1954 Berlin et Leipzig).
ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Leipzig (depuis 1950 Wiesbaden).
ZDPV = Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins, Leipzig (1946/8 Wuppertal, depuis 1953 Wiesbaden).

Ouvrages.

ANET = *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, édité par J. B. PRITCHARD (2e éd.), Princeton 1955.
AOT = *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, publ. par H. GRESSMANN (2e éd.), Berlin et Leipzig 1926.

Bonnet, RÄRG = H. BONNET, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952.

CT = *The Egyptian Coffin Texts*, édité par A. DE BUCK et A. H. GARDINER (OIP 34 ff.), Chicago 1935 et suiv.

Davies, Amarna = N. DE G. DAVIES, *The Rock Tombs of El Amarna*, Londres 1903 ff.
Dendérah = A. MARIETTE, *Dendérah*. Description générale du grand temple de cette ville, Paris 1870 et suiv.

Dümichen, Geogr. Inschr. = J. DÜMICHEN, *Geographische Inschriften altägyptischer Denkmäler*, Leipzig 1865 et suiv.

Edfou = DE ROCHEMONTEIX-E. CHASSINAT, *Le temple d'Edfou*, Le Caire, 1892 et suiv.
Erman, Literatur = A. ERMAN, *Die Literatur der Ägypter*, Leipzig 1923.
Erman, Religion = A. ERMAN, *Die Religion der Ägypter*, Berlin und Leipzig 1934 (traduc. franç. *La Religion des Égyptiens*, Payot, Paris).

Grapow, Grundriss = H. GRAPOW, *Grundriss der Medizin der alten Ägypter*, Berlin 1954 et suiv.

HO I 2 = *Handbuch der Orientalistik* (publ. par B. SPULER) *I (Ägyptologie) 2 (Literatur)*, Leyde, 1952.
Hopfner, Fontes = Th. HOPFNER, *Fontes historiae religionis Aegyptiacae*, Bonn 1922 et suiv.
Hopfner, Plutarch = Th. HOPFNER, *Plutarch über Isis und Osiris (Monographien des Archiv Orientální IX)*, Prague, 1940/1.

Junker, Götterdekret = H. JUNKER, *Das Götterdekret über das Abaton* (DWAW 56), Vienne, 1913.
Junker, Götterlehre = H. JUNKER, *Die Götterlehre von Memphis (Schabaka-Inschrift)* (APAW 1939, no 23), Berlin 1940.
Junker, Stundenwachen = H. JUNKER, *Die Stundenwachen in den Osirismysterien nach den Inschriften von Dendera, Edfu und Philae* (DWAW 54), Vienne 1910.

Kees, Ägypter = H. KEES, *Handbuch der Altertumskunde. Kulturgeschichte des Alten Orients III 1*, Ägypten, Munich 1933.
Kees, Götterglaube = H. KEES, *Der Götterglaube im alten Ägypten* (MVAeG 45), Leipzig 1941 (2e éd. Berlin 1956).
Kees, Lesebuch = H. Kees, *Ägypten, in : Religionsgeschichtliches Lesebuch*, publ. par A. BERTHOLET (cahier 10), Tübingen 1928.
Kees, Priestertum = H. KEES, *Das Priestertum im ägyptischen Staat vom NR bis zur Spätzeit (Probleme der Ägyptologie 1)*, Leyde 1953
Kees, Totenglauben = H. KEES, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter*, Leipzig 1926 (2e éd. Berlin 1956).

LD = R. LEPSIUS, *Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien*, Berlin 1849 et suiv.
Lefebvre, Petosiris = G. LEFEBVRE, *Le tombeau de Petosiris*, Le Caire 1923/4.
Lüddeckens, Totenklagen = E. LÜDDECKENS, *Untersuchungen über religiösen Gehalt, Sprache und Form der ägyptischen Totenklagen* (MDAIK 11), Berlin 1943.

Morenz-Müller, Schicksal = S. MORENZ-D. MÜLLER, *Untersuchungen zur Rolle des Schicksals in der ägyptischen Religion* (ASAW 51, 1), Berlin 1960.

Otto, Biogr. Inschr. = E. OTTO, *Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit (Probleme der Ägyptologie 2)*, Leyde, 1954.

Porter-Moss = B. PORTER-R. MOSS, *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings*, Oxford 1927 et suiv.
Pyr = *Die altägyptischen Pyramidentexte, neu herausgegeben und erläutert von* K. SETHE, Leipzig 1908 et suiv.

RAC = *Reallexikon für Antike und Christentum*, hgg. von Th. Klauser, Stuttgart 1950 et suiv.

Ranke, Personennamen = H. Ranke, *Die ägyptischen Personennamen*, Glückstadt 1935 et 1952.

Roeder, Urk = G. Roeder, *Urkunden zur Religion des alten Ägypten*, Iéna 1923.

Sander-Hansen, Tod = C. E. Sander-Hansen, *Der Begriff des Todes bei den Ägyptern* (MDVS 29, 2), Copenhague 1942.

Sethe, Amun = K. Sethe, *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis* (APAW 1929, 4), Berlin 1929.

Sethe, Dram. Texte = K. Sethe, *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen* (Unters. 10), Leipzig 1928.

Sethe, Kommentar = K. Sethe, *Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten, Glückstadt und Hamburg* (o. J.).

Sethe, Urgeschichte = K. Sethe, *Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 18, 4), Leipzig 1930.

Urk (plus römische Ziffer) = *Urkunden des ägyptischen Altertums*, Leipzig (depuis 1955 Berlin).

WB = A. Erman-H. Grapow, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, Leipzig 1926 et suiv.

Z Žába, Ptahhotep = Z. Žába, *Les maximes de Ptaḥḥotep*, Prague 1956.

Divers.

AE = Ancien Empire.
ME = Moyen Empire
NE = Nouvel Empire
Lm. = Livre des morts
Pap. = Papyrus
Pl. = Planche

LA RELIGION ÉGYPTIENNE

INTRODUCTION

Même le non-spécialiste a le droit de savoir comment a été obtenu le tableau qu'on lui présente des civilisations anciennes et de leurs manifestations, sur quoi il est fondé et avec quel degré de certitude ses lignes peuvent être tracées. Ceci pose la question des *sources* de notre science. Nous n'avons pas ici à étudier systématiquement les sources de l'histoire de la religion égyptienne, ce qui suffirait à remplir un gros livre. Nous avons bien plutôt à nous contenter d'un rapide survol et de quelques définitions. Il me semble opportun de faire une première distinction entre sources *directes* et *indirectes*. En ce qui concerne les premières, elles sont faites surtout de matériel littéraire et archéologique, dont la richesse est si grande qu'il n'est même pas encore parfaitement inventorié aujourd'hui. Après cent cinquante ans de fructueux labeur sur les documents et les périodes linguistiques de l'Égypte païenne, les *textes* nous sont en principe accessibles. Entendons par là qu'à l'heure actuelle un texte égyptien n'est plus « déchiffré » mais « traduit ». Ceci ne veut pas dire que tous les passages puissent être traduits avec la même aisance, voire la même certitude. Un égyptologue consciencieux aura donc partout à dire quelles affirmations fondées sur des mots ou des phrases sont indubitables et lesquelles ne le sont pas. Souvent de telles difficultés ne sont pas d'ordre graphique ou grammatical mais consistent en ceci que les Égyptiens ont cultivé un ensemble d'images verbales et une méthode de construction logique qui diffèrent profondément des nôtres et par conséquent ne nous sont pas toujours limpides [1]. Dans le temps, les textes commencent avec l'unification de l'Empire, soit au début du 3ᵉ millénaire, et comportant pour finir des documents grecs et latins, durent jusqu'après la christianisation de l'Égypte, donc à l'extrême limite jusqu'au milieu du premier millénaire chrétien. On ne peut limiter les textes intéressant notre étude à un genre littéraire déterminé ou à certaines catégories de documents. Bien que certaines formes, telles que prières, hymnes ou contes mythologiques, soient par

1. S. Herrmann, *Untersuchungen zur Ueberlieferungsgestalt mittelägyptischer Literaturwerke*, 1957.

nature particulièrement propres à nous renseigner sur la religion, il faut par principe se garder de laisser de côté quelque texte que ce soit quand on recherche des allusions religieuses. D'autre part on ne peut pas s'attendre à ce que les textes égyptiens traitent d'une façon systématique, ou même seulement continue, les problèmes posés par la phénoménologie religieuse. Bien au contraire, pour dégager, par exemple, un mythe comme celui d'Osiris ou une cosmogonie comme celle qui met à l'origine une fleur ou un œuf, il faut réunir d'un peu partout, étudier et ordonner de minuscules fragments de textes. Quant au matériel *archéologique*, il est bien plus ancien encore que le littéraire, car il embrasse toute la préhistoire depuis la première attestation d'une présence humaine jusqu'à l'invention de l'écriture ; dès le début du néolithique, vers 5000, nous pouvons nous faire une idée déjà assez sûre de certains aspects de la religion égyptienne, ceux qui concernent les morts. Ici encore il est impossible de tracer une frontière entre ce qui concernerait notre étude et ce qui lui serait étranger ; même s'il nous est permis de juger *a priori* tout spécialement importants les temples et tombeaux, aussi bien pour leur architecture que pour ce qu'ils contiennent de figurations sous forme de sculptures, reliefs et peintures, nous perdrions beaucoup à ne pas interroger aussi, par exemple, les maisons particulières ou certaines catégories d'objets utilitaires, apparemment profanes, tels ceux sortis des mains d'artisans-artistes.

Par sources *indirectes* j'entends tout d'abord celles qui peuvent nous renseigner par leur simple présence ou absence ou par leur fonction. Ainsi la naissance d'une mythologie atteste une évolution de la pensée et des représentations religieuses conduisant à la croyance à des personnes divines, et l'effacement ultérieur de cette mythologie derrière d'autres préoccupations et un langage nouveau prouve qu'il y a eu un déplacement de la primauté à l'intérieur de la sphère divine, donc une nouvelle évolution [1]. Il faut y joindre les nombreux documents, impossibles à ramener au même dénominateur, qui éclairent négativement les courants religieux. Ainsi les arts plastiques, après avoir été des instruments de la nécessité d'une expression religieuse et rien d'autre, deviennent dans le N.E. le domaine indépendant de la beauté : des inscriptions dues à des visiteurs louent à la façon des touristes la beauté d'un édifice [2]. Ceci

1. E. Otto, ZDMG 102, 1952, pp. 192 ss.
2. W. Helck, ZDMG 102, 1952, pp. 39 ss. Cette évolution apparaît déjà dans le M. E. Sinouhé décrit le palais où il est accueilli comme orné

reflète une évolution que nous appelons profanation ou sécularisation et qui caractérise à sa manière le cours de toute histoire, même celle de l'Égypte (chap. 1). Ces brèves remarques auront suffi à montrer que les sources indirectes sont particulièrement précieuses pour l'*histoire de cette religion*. Elles répondent à des questions comme celles-ci : quand telle chose a-t-elle commencé ? quand a-t-elle été à son apogée ? quand a-t-elle décliné ? quand a-t-elle disparu tout à fait ? Les sources directes, par contre, intéressent surtout le phénoménologue : qu'y a-t-il eu ? ou, comme ce spécialiste a coutume de poser la question : telle ou telle chose a-t-elle existé en Égypte ? Sans doute l'absence de certains documents précis doit-elle nous inciter à redoubler de prudence. Nous ne pensons pas seulement à l'argument *e silentio* en général, toujours dangereux, qui consisterait à conclure de l'absence de sources à la non-existence d'un état de fait ; nous visons plus spécialement encore à faire remarquer que pour que nous trouvions tel ou tel document, il faut que certaines conditions préalables aient été remplies, ce qui n'est pas nécessairement le cas. Un exemple : le fait que l'A.E. ne nous a pas laissé de figurations de laïcs en prière, alors que c'est courant à l'époque du N.E. [1] ne doit pas nous faire croire qu'au temps des pyramides l'homme du peuple ne priait pas. Car puisque dans les sépultures particulières de l'A.E. on ne représentait pas la divinité, on ne peut pas s'attendre à ce que des orants y aient été représentés. D'autre part le sens des noms propres égyptiens, qui bien souvent sont des phrases concernant la relation de l'homme avec la divinité, montre que même à cette époque les conditions intérieures de la prière étaient bel et bien remplies pour tout Égyptien [2].

Puisqu'avec la question des sources nous avons introduit le lecteur dans le domaine réservé de l'historien des religions, gardons-l'y un instant encore en exposant et justifiant le *principe de notre description* : nous ferons reposer notre plan sur les phénomènes eux-mêmes et non pas sur l'histoire ; bien entendu nous nous efforcerons ensuite, à l'intérieur de chaque chapitre, de tenir compte de l'évolution historique. Un tel plan phénoménologique a l'avantage capital que ce sont les formes mêmes de l'objet étudié qui déterminent le choix, l'ordonnance et

de « peintures de l'horizon » (*'ḫm. w nw 'ḫ. t*), c'est-à-dire sans doute de « portraits de dieux » : Sinouhé B 287.
1. L. Klebs, ZÄS 61, 1926, pp. 105 s.
2. H. Junker, *Pyramidenzeit. Das Wesen der altägyptischen Religion*, 1949.

l'interprétation de la matière. Toute médaille a son revers : les phénomènes qui constituent, réunis, des réalités de l'histoire et dont l'ensemble est un morceau d'histoire ont dû être répartis sur plusieurs chapitres. C'est ainsi que le lecteur verra citée en divers passages la religion d'Amarna, qui mériterait une étude monographique ; mais des renvois réciproques pourront dans une certaine mesure compenser ce que nous avons cru être le moindre mal.

Pour conclure cette introduction, demandons-nous, ce qui n'a pour ainsi dire jamais encore été fait, paradoxalement, comment peut se dire « *religion* » *en égyptien*. Avouons-le d'emblée : la question nous embarrasse, car il se trouve qu'aucun mot égyptien ne correspond à la notion latino-européenne de « religio », issue à la fois du paganisme romain et du christianisme. En tout cas les traductions « religion », « piété » ou « foi » ne se sont présentées à l'esprit des auteurs du Dictionnaire de la langue égyptienne pour aucun vocable de cette langue. Ce que l'on trouve, par contre, en abondance, ce sont les termes désignant le « sacrifice » et les objets ou actes qui s'y rattachent, ainsi que le « sacerdoce ». L' « adoration » se trouve sous plusieurs formes et désigne une relation de l'homme avec Dieu ; la « prière » (attestée à partir du N.E.) s'exprime même de plusieurs façons, quoique à peine distinguée de la « louange », dont elle est proche jusque dans la forme des termes [1]. Il est permis d'en déduire qu'en Égypte la religion avait une autre structure que celle à laquelle nous sommes habitués par l'exemple du christianisme. Sacrifice et sacerdoce la placent sous le signe du culte rituel ; elle fait donc partie des religions rituelles de l'antiquité païenne auxquelles s'oppose la religion du Livre, qu'elle s'appelle judaïsme, christianisme ou islam, avec son Dieu qui parle et commande et l'importance centrale de saintes Écritures [2]. Mais on n'a pas le droit d'en conclure à l'absence de piété ou de foi, donc de ce qu'il est nécessaire d'ajouter au culte rituel pour qu'il y ait ce que nous modernes appelons religion. Ne figurant pas dans le vocabulaire, elles sont simplement moins manifestes que de nos jours, ou, comme la prière, elles sont étroitement liées aux formules créées par le culte rituel [3]. Notre tâche principale sera

1. Ces termes sont collationnés in : WB VI, 1950, p. 250 ; comme exemple caractéristique, citons une invocation à l'Isis d'Assouan qui, après une longue louange hymnique de la déesse, se termine par une courte prière pour le roi : J. DE MORGAN, *Catalogue des monuments... de l'Egypte antique*, I, 1894, p. 55.
2. MORENZ, ThLZ 75, 1950, col. 709 ss. ; cf. *infra*, ch. X.
3. En général, la prière est enrichie d'éléments hymniques (v. note 1), ce qui nous la rend obscure ; cf. les articles « Frömmigkeit » et « Gebet » in : BONNET, RÄRG, pp. 196 ss., 204 ss.

donc de rechercher la piété de l'Égyptien et sa foi en la divinité dans les manifestations dominantes de la religion égyptienne : tout d'abord dans le culte rituel lui-même, puis dans la morale, la pensée théologique, les cosmogonies et l'attitude en face de la mort. Nous verrons qu'il est absolument faux que le culte égyptien découle uniquement d'une obligation imposée par l'État de remplir certains devoirs envers la divinité ; il parle aussi à sa manière à chaque membre de la société de l'essence et de l'action de Dieu. Les problèmes moraux conduisent l'Égyptien au divin maître du bien, qui peut accorder ou refuser la grâce de la connaissance, et qui juge aussi parfois. Le moindre but de la pensée théologique n'est pas de satisfaire les besoins du croyant qui exige de voir son Dieu aussi puissant que possible. Les cosmogonies ne se contentent nullement de créer des images mythiques, mais à travers elles, et en faisant appel aux sciences de la nature, parlent de la grande œuvre de Dieu ; pour finir, Dieu est considéré comme maître du temps et de la mort eux-mêmes. Mais cette essence et cette action découlent du fait qu'en Égypte la société ou l'individu ne tentent pas de contourner Dieu, mais le rencontrent partout. Ainsi malgré la terminologie nous pouvons parler d'une religion égyptienne qui, en dépit de toute la différence de structure qu'il y a entre une religion rituelle et la religion du Livre telle que nous la connaissons, a en commun avec le christianisme lui-même l'essentiel : la réalité de Dieu, qui se trouve dans, derrière et au-dessus de la vie de l'homme [1].

1. Dans son livre profond et passionnant *Magie und Religion* (1955), C. H. RATSCHOV écrit (p. 130) : « la religion égyptienne n'a en réalité jamais trouvé le chemin de la religion ». Je ne m'en suis souvenu qu'après avoir terminé mon travail et je ne puis plus qu'espérer convaincre R. et ses lecteurs que chez l'égyptien à l'époque de la conscience historique se trouve précisément cette réalité de Dieu avec bien des caractères qui selon R. (pp. 125-147) sont les critères d'une religion authentique, ayant dépassé le stade de l'unio magica.

Chapitre Premier

ORIGINE RELIGIEUSE DE LA CIVILISATION ÉGYPTIENNE

On ne saurait mieux justifier l'étude de la religion égyptienne qu'en apercevant en elle le terrain sur lequel a poussé la civilisation égyptienne, puisque les manifestations essentielles de cette dernière sont dues à une société marquée par la réalité partout présente de sa religion. C'est pourquoi nous commencerons par collationner quelques faits bien connus dans lesquels se manifeste l'origine religieuse de traits tout à fait divers de civilisation. Commençons par le plus simple et en même temps le plus frappant : les *arts plastiques* des Égyptiens interviennent dans leur vie à des fins magiques ou cultuelles et ne sont longtemps rien d'autre que des serviteurs de leur sens religieux, qui non seulement fournit à ces arts les sujets qu'ils traitent mais aussi détermine leur structure [1]. Cette fin est poursuivie par les œuvres architecturales qui, dépassant le minimum utilitaire des origines, élèvent la construction au niveau d'un art (temples, tombeaux) de même que par des médaillons représentant le dieu (roi) ou le mort et par des séries sculptées en relief ou peintes et qui font revivre ces mêmes personnages. Prenons pour exemple le cas des médaillons : ils n'étaient pas destinés à produire un effet esthétique, et bien souvent ne le pouvaient pas, étant soustraits aux regards parce que scellés dans la muraille de pièces obscures. Leur but était bien plutôt de conférer, par leur seule présence, au dieu (roi) ou au mort un corps qui, vivifié par les rites, pût recevoir des offrandes et accorder le salut. Mais ce qui est vrai des figurations de dieux ou d'occupants de tombeaux est également vrai, *mutatis mutandis*, quant à leur origine et signification religieuses, des sculptures d'animaux, représentations de serviteurs et séries sculptées en relief [2]. Ce n'est que bien plus tard, avec la 18e dynas-

1. W. Wolf, *Die Kunst Ägyptens*, 1957, pp. 31 s. : « Weltbegriff und künstlerische Form ».
2. Cf. les chapitres de l'*op. cit.* de Wolf consacrés à la signification des œuvres d'art ; ils tiennent compte de la variété des documents, ce qui nous est impossible ici.

tie, que l'esthétique commence à faire valoir ses droits, trahissant les progrès de la sécularisation de l'art (cf. *supra*, p. 20) et annonçant par là même le destin de cette civilisation issue de la religion. On peut en dire autant de la *littérature*. La langue trouve son style concis, dépassant l'utilitarisme primitif, dans l'élaboration du mythe et les besoins de la liturgie, puis dans la combinaison (souvent obtenue grâce à des jeux de mots) de ces deux domaines littéraires ; les nombreuses inscriptions funéraires royales, mythologiques et rituelles, des Pyramides récentes (connues sous le nom de Textes des Pyramides) constituent en effet la forme la plus ancienne de la littérature égyptienne, créée au service exclusif de la religion. Ce genre lui aussi se sécularisera plus tard, mais il nous paraît important de noter que l'on peut tout aussi bien voir dans cette sécularisation l'origine religieuse de genres littéraires profanes. C'est que l'on fait désormais remonter les diverses formes de la poésie érotique égyptienne (description, thrène de la porte, chant du jour) à des genres religieux ou tout au moins à des thèmes religieux [1]. L'une des branches de la littérature, le drame, fait intervenir le phénomène particulier du *théâtre*. De cette institution, on peut dire que non seulement l'Égypte a connu très tôt et avec une large extension les textes dramatiques comportant distribution et indications scéniques, mais aussi que le théâtre y était profondément enraciné dans le culte et devait le rester jusqu'à la fin [2]. Un détail caractéristique, le masque, naquit d'une nécessité générale de la liturgie extérieure à la notion d'art dramatique, celle de rendre sensible la présence des dieux en déguisant des prêtres en personnages divins, usage effectivement attesté à la basse époque [3].

Ce que nous avons dit de l'art et qui est si manifeste dans ce domaine, est également vrai de celui de la *science*. C'est en terrain religieux que se développe la *médecine*, dont on sait l'importance en Égypte. La cause d'un décès est tout d'abord un message envoyé par la divinité — exception faite des seuls cas de mort violente manifeste [4]. C'est pourquoi diagnostics, traitements et

1. A. HERMANN, *Beiträge zur Erklärung der ägyptischen Liebesdichtung*, in « Mélanges Grapow », 1955, pp. 118 ss. ; du même : *Altägyptische Liebesdichtung*, 1959, pp. 124 ss.
2. Au cours de la dernière décennie, ce sujet a bénéficié de nombreux travaux de E. DRIOTON : *Le théâtre dans l'ancienne Égypte*, in : « Revue d'histoire du théâtre » 6, 1954, pp. 7 ss. et la question du théâtre égyptien, in : CRAIBL 1954, pp. 51 ss.
3. BONNET, RÄRG, pp. 440 ss.
4. Dernière étude : O. FIRCHOW, *Die Boten der Götter*, in « Mélanges Grapow », p. 85.

ordonnances restent toujours proches des formules magiques, qui se comprennent dans un monde où des dieux et toutes sortes d'intermédiaires dirigent toutes choses, mais plus particulièrement le domaine effrayant de la maladie [1]. Rétrospectivement, nous ne pouvons voir que les pesantes entraves qui ont freiné les progrès de la médecine égyptienne ; et il est de fait que, dans le domaine de la science, où par opposition à l'art la notion de progrès absolu a un sens [2], la religion, par les liens qui la rattachent à des conceptions périmées et parce qu'elle s'y accroche désespérément, joue souvent le rôle d'un frein. Toutefois, la science, en l'occurrence la médecine, n'en est pas moins d'origine religieuse. Les institutions elles-mêmes attestent cette origine, la profession médicale étant liée au sacerdoce. De tels cumuls de ministères sont affirmés par des auteurs grecs et abondamment confirmés par les sources égyptiennes [3]. Il arrive même que ce soient les besoins de la seule liturgie qui entraînent la création d'une branche de la science. C'est ainsi qu'en Égypte l'*astronomie* est due au besoin de déterminer des temps que le rituel exigeait qu'on observât scrupuleusement, par exemple les heures selon lesquelles était réparti le travail des officiants dans le culte d'Osiris [4]. Pour le culte des morts aussi, les observations astronomiques ont leur importance, d'abord à cause des rapports que la mythologie voit entre le défunt et les corps célestes, ensuite pour que l'occupant du tombeau puisse aisément se repérer dans le temps (tables astronomiques connues sous le nom de listes de décans) [5]. La même chose est vraie de tous les calculs destinés au calendrier, dont on sait qu'en l'élaborant les Égyptiens ont jeté les bases du nôtre [6]. Car, dans la vie courante, le calendrier est l'armature chronologique des variantes locales de l'année religieuse égyptienne et se présente en général sous la forme d'un « calendrier des fêtes », c'est-à-dire d'une liste des actes cultuels et des sacrifices qui y sont liés [7]. Mais l'astronomie

1. Il est significatif que le pap. Edwin Smith, manuel de chirurgie, soit seul à ne pas comporter de telles formules, ou presque : le but de cet ouvrage était « profane » (FIRCHOW, *op. cit.*, p. 85).
2. Mais que viendrait faire ce mot dans les arts plastiques ou en littérature ? Qui oserait constater un « progrès » par rapport à Phidias, Rembrandt, Homère, Shakespeare ou Gœthe ?
3. H. GRAPOW, *Grundriss III*, 1956, pp. 92 ss.
4. H. JUNKER, *Stundenwachen* ; KEES, *Ägypten*, p. 303.
5. KEES, *op. cit.*, p. 304.
6. J. v. BECKERATH, *Der ägyptische Ursprung unseres Kalenders*, in Saeculum 5, 1953, pp. 1 ss.
7. De toutes les inscriptions égyptiennes celle qui compte le plus de lignes est le calendrier des fêtes de Ramsès III sur le mur extérieur méri-

ne naît pas seulement de cette façon : elle se perpétue parce que les exigences de la liturgie la contraignent à observer sans cesse, et ses représentants, les « observateurs des heures » (ὡροσκόποι), sont, comme la majorité des médecins, des prêtres. La *physique* est un cas particulier parce qu'elle a pour objet la nature et l'origine du monde. Car elle restera toujours soumise à la mythologie et à la théologie, ce qui prouve à quel point la sécularisation progressive, si elle est une règle générale de l'histoire des sciences, n'en est pas une loi rigide. Nous trouvons tout d'abord la cosmologie classique : la terre repose sur ou dans l'océan ; au-dessus s'étend le toit du ciel supporté par quatre piliers, au-dessous se trouve le ciel inférieur qui aux origines s'étendait sous les eaux de l'océan (cf. *infra*, p. 230). Bien que formulée avec toutes sortes de variantes, cette cosmologie mythique n'est jamais surmontée [1]. Il y a plus : de l'origine du monde également le mythe est seul à parler, dans le sens voulu par la théologie. Le monde, dit-on, est né de généalogies divines, l'air et l'humidité, puis le ciel et la terre engendrés par l'unité originelle et par là même différenciés (doctrine d'Héliopolis). Ou bien son origine est à chercher dans un œuf, ou pour d'autres dans une fleur de lotus (doctrines d'Hermopolis et d'Héracléopolis). Sans doute distingue-t-on le devenir du monde, au sens des sciences de la nature, de sa création au sens religieux ; mais cet aspect scientifique reste lié au mythe et conduit à l'idée de création ; l'exemple classique en est le cas de la doctrine hermopolitaine des huit dieux originels (cf. *infra*, pp. 230 ss.). Quant à la *géographie*, son objet infiniment plus modeste la destinait à être une science expérimentale. Il était inévitable qu'un peuple qui rassembla de vastes provinces sous un État et plus tard étendit sur d'autres États son empire fît la découverte d'une partie de la terre. Mais ce qu'il avait soumis extérieurement, il fallut bien qu'il cherchât aussi à le dominer spirituellement dans une certaine mesure, ne fût-ce qu'à cause des exigences pratiques de l'administration et de la stratégie, et c'est bien ce qu'il a fait [2]. Malgré cet inévitable

dional de Medinet-Habou avec plus de 1400 lignes : H. H. NELSON, etc., *Medinet Habu 3*, 1934, in OIP nº 23.

1. L'idée que la terre est un cercle à l'intérieur duquel les provinces de l'Égypte forment un anneau n'est qu'une variante (peut-être tardive), non un dépassement du mythe de base ; dernière étude sur ce point : J. J. CLÈRE, *Fragments d'une nouvelle représentation égyptienne du monde*, in MDAIK 16, 1958, pp. 30 ss.

2. C'est le cas, par exemple, dans les parties ethniques et géographiques des listes encyclopédiques : Sir Alan GARDINER, *Ancient Egyptian Onomastica*, 1947, en particulier I, pp. 113* ss.

empirisme, nous constatons que sur le point particulier de la cartographie, même la géographie a en Égypte quelque chose à voir avec la religion : les cartes de loin les plus anciennes que nous ait laissées l'Empire du Nil concernent la géographie de l'Au-delà. Dessinées sur le fond de sarcophages du M.E., elles font partie de ce que l'on appelle les guides de l'Au-delà, destinés à aider le mort dans son voyage (en particulier le « Livre des deux Chemins ») [1]. Il faut attendre un bon demi-millénaire, jusqu'à l'époque ramesside, pour trouver des cartes destinées au commerce ou à d'autres fins pratiques : le plan des mines d'or du Wadi Hammamât, sur un papyrus de Turin ou les plans des tombeaux de deux Ramessides sur un papyrus de Turin et un ostrakon du Caire [2].

Si nous passons aux *sciences humaines*, nous retrouvons la même situation. Commençons par la *linguistique*. Les Égyptiens se sont tôt soucié de collationner et rapprocher des mots homonymes ou de sonorité voisine. Les textes des Pyramides en offrent des exemples presque innombrables. Mais si l'on pratique cette science, c'est uniquement pour des raisons religieuses : dans le cadre d'une pensée qui ne différencie pas le mot de la chose, il s'agit, selon qu'on a affaire à quelque chose de bénéfique ou de maléfique, de mettre à profit ou de neutraliser les vertus magiques de la réalité que recouvre le mot. Ainsi se créent les jeux de mots positif et négatif : deux mots qui se ressemblent sont réunis dans une phrase. Mais en faisant ces jeux de mots l'Égyptien suppose une pléiade de parentés entre mots ; en d'autres termes, il ne se familiarise par là avec rien de moins que l'étymologie. Le lecteur moderne peut en sourire. Pourtant l'on devrait se garder de porter des jugements de valeur précisément sur cette science, car ce sont les tentatives philologiques des Grecs et des Romains, essentiellement comparables à celles des Égyptiens, qu'il faudrait mépriser du même coup. Il n'y a effectivement de science, au sens moderne du mot, de l'étymologie qu'à partir des premiers travaux sur l'indo-européen, qui remontent à 1800 [3]. Comme tout le reste, les jeux de mots égyptiens deviennent de plus en plus profanes ; ils finissent par n'être plus que des artifices littéraires [4]. La *philosophie* par

1. KEES, *Totenglauben*, pp. 287 ss. et fig. 7 ; GRAPOW, HO I, 2, pp. 47 ss.

2. ASAE 49, 1949, pp. 337 ss. ; JEA 4, 1917, Pl. 29 ; G. DARESSY, *Ostraca*, 1901, Pl. 32.

3. Cf. MORENZ, *Wortspiele in Ägypten*, in « Mélanges J. Jahn », 1957, pp. 23 ss., en particulier 27 s.

4. MORENZ, *op. cit.*, pp. 24 et 27 ; jugement littéraire chez SCHOTT,

contre constitue, tout comme la physique, une exception. Elle reste à ce point dépendante de la pensée religieuse que l'on n'a pas l'habitude de parler d'une philosophie égyptienne, du moins pas aussi naturellement que de la grecque ou de l'hindoue. Pourtant la pensée égyptienne a créé, pour commencer par eux, des moyens d'expression qui permettent parfaitement de formuler des idées philosophiques. N'en relevons que quelques exemples : il y a deux verbes pour « être », dont l'un (*wn[n]*) comporte des participes, donc peut exprimer l'étant et l'ayant été — possibilité, on le sait, refusée au latin. Mais les formes conjuguées aussi servent à parler de l'existence des êtres. C'est ainsi que le nom propre bien connu Ouen-Amon signifie « Amon existe ». Ce même nom existe d'ailleurs aussi avec d'autres noms de dieux, la forme verbale pouvant du reste varier, en sorte qu'il y a un grand nombre de tels composés affirmant une existence [1]. Mentionnons enfin la curieuse combinaison de deux adjectifs relatifs : « ce qui est (et) ce qui n'est pas » (*nt.t iwt.t*). Elle signifie « tout », et, du moins dans les mots, englobe le non-être d'une façon qui ferait honneur à la pensée grecque [2]. Mais la philosophie égyptienne ne s'arrête pas à un vocabulaire philosophique ; elle comporte aussi des méthodes de pensée et des investigations proprement philosophiques. Il faut citer ici avant tout la participation ou l'équivalence de deux entités l'une à l'autre, souvent formulée, et qui laisse pourtant subsister l'indépendance des êtres en question. Soit : A est dans B ou A est semblable à B, bien que A et B ne cessent pas d'exister indépendamment l'un de l'autre ou de rentrer dans d'autres combinaisons avec C, D, etc. Nous aurons à en parler plus loin (au chap. VII) dans le détail ; disons simplement pour l'instant que cette logique n'est là que pour satisfaire aux besoins de la théologie. En d'autres termes, la réflexion philosophique de l'Égyptien est suscitée par la théologie et ne se libère jamais de sa tutelle. La troisième des grandes sciences humaines, l'*historiographie*, dépend étroitement du caractère de son objet. Mais, à proprement parler, le seul objet qu'elle se reconnaisse est le dieu-roi de l'Égypte, par lequel ou en fonction duquel se produisent tous les événements importants ; ce roi peut être installé et conduit

Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten, in : Unters. 15, 1945, pp. 59 ss.

1. RANKE, *Personennamen I*, 1935, p. 78, nº 21 ss. ; II, 1952, p. 220.

2. Au début, c'est la juxtaposition de deux termes opposés qui en égyptien exprime la totalité. Exemples chez A. MASSART, *Mélanges bibliques* (Mélanges A. Robert), 1957, pp. 38 ss.

au cours de son règne par la divinité, ou bien agir de lui-même pour la guerre et pour la paix [1]. C'est pourquoi les historiens égyptiens écrivent en fait une dogmatique de la divinité royale. Mais si le roi lui-même est sorti de l'ordre, la divinité punit ce crime d'une façon qui rappelle presque la théodicée biblique (cf. *infra*, p. 92) [2]. Mais cet objet de l'historiographie égyptienne nous fournit la transition entre la science et la politique. Concluons donc sur la science [3] et retenons comme idée centrale que l'origine religieuse de l'art et de la science est, dans une très large mesure, fondamentale, je veux dire qu'elle se retrouve, sous la même forme qu'en Égypte ou sous une forme semblable, dans toutes les civilisations. Chaque lecteur en trouvera pour son compte personnel une foule d'exemples ; rappelons du moins le jugement sur l'origine religieuse de toute poésie digne de ce nom émis par un connaisseur de la valeur de J. Fränkel : « mais toute poésie est d'abord religieuse. Le poète-voyant qui s'étonne des merveilles du monde et tente de les expliquer crée des mythes cosmico-religieux où se trouve symbolisé le sens religieux du peuple. C'est pourquoi, à l'origine, la poésie est une avec la religion » [4]. Une seule exception mérite d'être notée : il semble que dans le cas de la cartographie l'origine de la science ne soit pas partout et nécessairement religieuse ; car le fait qu'en Mésopotamie les plus anciens témoins de cette science soient des plans de villes [5] permet de voir peut-être dans ceux d'Égypte une particularité locale ou l'effet d'un hasard que la découverte de nouveaux documents pourrait venir corriger.

En ce qui concerne l'origine de la *politique* et de l'*administration*, nous montrerons qu'elle est à chercher dans les formes

1. Sur l'intronisation et la fixation de la durée du règne, mentionnons les cérémonies de l'arbre iched ; dernière étude : HELCK, ZÄS 82, 1958, p. 117 ; sur la valeur de rituels (contre les ennemis et pour affermir l'ordre) qu'ont les actes du roi, cf. E. HORNUNG, *Zur geschichtlichen Rolle des Königs in der 18. Dynastie*, in MDAIK 15, 1957, pp. 120 ss.

2. Enseignement pour Meri-ka-rê : Pap. Ermitage 1116 A, lignes 70 s. et 119 ss. ; traduction chez A. VOLTEN, *Zwei altägyptische politische Schriften*, in Anal. Aeg. IV, 1945, pp. 37 et 65.

3. Autres détails, en particulier sur le rôle du prêtre dans la science égyptienne, chez S. SAUNERON, *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, 1957, pp. 111 ss.

4. *Dichtung und Wissenschaft*, 1954, pp. 28 s.

5. S. N. KRAMER, *From the Tablets of Sumer*, 1956, p. 271 (plan de Nippur) ; on sait, il est vrai, que la ville sumérienne précisément, a, à l'opposé de la ville grecque, un caractère sacral : E. KORNEMANN, *Die Antike*, 8, 1932, pp. 105 ss. Donc, par ce qu'il représente, le plan mésopotamien pourrait lui aussi avoir un fondement religieux. Sur le fondement théologique de la géographie mésopotamienne, cf. B. MEISSNER, *Babylonien und Assyrien II*, 1925, pp. 377 ss.

religieuses en partant de la divinité royale, affirmée avec une grande insistance et maintenue, tout au moins en théorie, jusqu'à la fin (v. Chap. II). Le choix de ce point de départ se recommande d'autant plus qu'il n'y a pas de mot en égyptien pour dire « État », que ce que nous appelons ainsi résidait, surtout au début, entièrement dans la personne du roi ou dans l'institution de la royauté [1]. Le service de la personne toute-puissante et sacro-sainte du divin souverain ainsi que de sa garde-robe et de son palais entraîna la création d'un corps de fonctionnaires de plus en plus différencié, aux tâches bien déterminées. Il se recruta tout d'abord parmi les princes, que leur naissance qualifiait plus que tous autres pour supporter le fluide de la puissance royale, y participer et le transmettre. Plus tard on fit appel aux nobles, enfin à tous les milieux [2]. Si donc le trône divin est le porteur de l'État égyptien, il est aussi le noyau de son administration. D'ailleurs, au cours de l'histoire, celle-ci a reçu d'une autre façon encore l'empreinte de facteurs religieux. Nous pensons au caractère unique et à l'importance du culte des morts en Égypte ; le système de concessions destiné à assurer les funérailles et l'entretien ultérieur avait des répercussions profondes sur la propriété, donc sur l'économie, l'administration et le droit, depuis les concessions et les prêtres des morts de l'époque féodale des Pyramides jusqu'aux efforts de l'homme du commun, à la fin de l'histoire égyptienne, pour s'assurer la vie dans l'Au-delà [3].

Dernier des grands traits de civilisation, après l'art et la science, la politique et l'administration, voici le *droit*. Ici se confirme ce que nous avons constaté ailleurs ; le droit, en effet, a, lui aussi, sa source dans la religion. Négligeons le fait qu'à une époque reculée et obscure c'était sans doute le roi-dieu qui créait et maintenait le droit, et occupons-nous de la notion centrale du droit égyptien tel que les textes nous le présentent, notion dont on peut dire aussi qu'elle est ce qu'il y a de plus général dans le droit égyptien au sens que les juristes donnent à ce mot, celle de Maât (plus de détails au Chap. VI). Elle est de nature religieuse, donnée par le dieu créateur (p. ex. Atoum), défendue et garantie par le roi-dieu qui, selon une formule fréquente, rem-

1. OTTO, *Ägypten. Der Weg des Pharaonenreiches*, 1953, p. 48.
2. HELCK, *Untersuchungen zu den Beamtentiteln des ägyptischen Alten Reiches*, in ÄgFo 18, 1954, pp. 11 ss. et 129 ss. ; brosse un tableau convaincant des origines de cette fonction.
3. Sur ces efforts, cf. W. SPIEGELBERG, *Ägyptische Verpfründungsverträge mit Vermögensabtretung*, in SHAW 1923, 6, p. 12 et p. 204.

place l'iniquité (*isf.t*) par elle [1]. Ceci se traduit, dans les institutions, par le fait que certains fonctionnaires de la justice, dont, à partir de la 5e Dynastie, des vizirs, chefs des tribunaux, portent dans leurs fonctions reçues et dérivées du roi-dieu le titre de « prêtres de Maât » (*ḥm-nṯr M''.t*) [2]. Nous rencontrons donc ici, comme à propos de la science, des fonctionnaires apparemment laïcs ayant rang de prêtres [3]. Ce lien originel du droit avec la religion a continué à avoir ses effets pendant toute l'histoire égyptienne. Il n'est que d'évoquer les formules de serment avec leur invocation de la divinité ou du roi [4] ou encore les oracles, qui à la basse époque jouent de plus en plus un rôle juridique. A propos de cette évolution, on a dit avec raison qu'elle n'était qu'un « passage d'une conception surtout officielle et institutionnelle de la juridiction à une conception surtout religieuse et primitive » [5]. Ceci nous montre en même temps qu'il ne faut pas parler seulement de sécularisation, mais aussi d'une influence renouvelée de la religion.

Ainsi donc art et science, politique et droit sont fondés sur la religion, que l'on peut appeler la mère de toute la civilisation égyptienne. Ce fait est d'autant plus clairement attesté que les débuts de l'histoire de ce pays ne comportent pour ainsi dire pas d'influences extérieures. Ils nous donnent donc un aperçu de la situation générale qui risque d'être déformé à l'époque où une nouvelle civilisation égyptienne a subi l'influence de voisins parvenus à leur maturité. Cette déformation est surtout due au fait que, comme nous l'avons vu, les éléments de la civilisation sont soumis à une désacralisation ou sécularisation croissante ; il arrivera donc souvent qu'une civilisation plus jeune reçoive et adopte sous une forme déjà sécularisée des éléments de civilisation d'un voisin plus mûr. Quoi qu'il en soit, la sécularisation, détachement de la civilisation par rapport à la religion, est l'une des règles essentielles de toute histoire.

1. Exposé clair chez OTTO, *Prolegomena zur Frage der Gesetzgebung und Rechtsprechung in Ägypten*, in MDAIK 14, 1956, pp. 150 ss.
2. HELCK, *op. cit.*, p. 74, preuves nombreuses à la note 53.
3. Les citations apportées par WB II, 20,.12 prouvent que le service de la déesse personnifiée Maât comportait de véritables fonctions rituelles ; à côté du *ḥm-nṯr M''.t* existait aussi le *w'b n M''.t*.
4. Ces formules ont été collationnées et commentées par J. A. WILSON, *The Oath in Ancient Egypt*, in JNES 7, 1948, p. 129 ; cf., plus récent encore, J. VERGOTE, *Joseph en Égypte*, 1959, pp. 162 ss.
5. OTTO, *op. cit.*, p. 159 ; sur la phénoménologie de l'oracle : BONNET, RÄRG, pp. 560 ss., v. aussi *infra*, p. 142. Sur l'oracle, instrument de juridiction, notamment à l'époque récente, cf. O. KAISER, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 10, 1958, pp. 193 ss.

C'est à dessein que nous parlons de règle et évitons le terme de loi. Car il y a des exceptions. En Égypte, ce sont la physique et la philosophie, qui ne se libèrent jamais de la mythologie et de la théologie. On est en droit de se demander s'il s'agit là d'un hasard. Nous ne le croyons pas ; il nous semble que le lien étroit par lequel physique et philosophie, donc conception du monde et pensée, restent attachées à la religion, il nous semble, dis-je, que ce lien caractérise l'accord fondamental d'une vieille civilisation dont les formes ne s'arrachent jamais tout à fait au pôle d'attraction religieux. Il ne manque pas, en effet, de preuves d'une influence persistante de la religion sur les faits de civilisation, même à des époques relativement récentes. Notre sujet étant la seule origine religieuse de la civilisation, nous ne pouvons réunir et présenter ici toutes ces preuves. Qu'il nous soit permis cependant d'en évoquer quelques-unes, et tout d'abord la persistance, que dis-je, la puissante influence de l'ars sacra, qui, jusqu'à la fin de l'histoire de l'Égypte antique, se fait sentir sur les arts plastiques de tout ordre et réduit aux activités artistiques marginales l'émancipation esthétique dont nous avons parlé. Il n'est pas jusqu'à l'industrie artistique des figurines de bronze qui ne soit fortement marquée par les motifs religieux de la demande et par le style hiératique [1]. Rappelons ensuite la pérennité, tout au moins formelle, de la divinité royale ; cette institution a été jusqu'à nos jours la seule « théorie politique » (et aussi la seule formule politique mise en pratique) des Égyptiens ; elle est demeurée vivante jusqu'à l'époque des princes macédoniens et des empereurs romains. Pour finir, souvenons-nous que le droit a toujours été lié à la religion par la notion, essentiellement religieuse, de Maât et par le serment, et que plus tard, par l'extension de l'oracle juridique, il a été renouvelé par la foi à une divinité rendant la justice ; on peut du reste, sur le plan de la médecine, comparer cette extension à l'importance croissante des dieux guérisseurs [2]. Il fallait du moins dire cela pour montrer combien les effets de la « règle de sécularisation » ont été modestes en Égypte. Soulignons encore à cette occasion quelque chose qui va pourtant de soi : la religion est bien loin de s'être épuisée à enfanter la civilisation. Bien au contraire, fondée sur la rencontre toujours nouvelle de l'homme avec Dieu, elle reste toujours vivante et la persistance de son influence sur les faits de civilisation dans la suite de l'histoire, dont nous venons de parler, en est un signe éloquent [1].

1. G. Roeder, *Ägyptische Bronzewerke*, 1937, §§ 623 s. ; 678a et e ; du même : *Ägyptische Bronzefiguren*, 1956, §§ 710 ss.
2. Documents chez Grapow, *Grundriss III*, pp. 137 ss. ; sur les rapports avec l'époque récente : Otto, ZÄS 78, 1943, pp. 37 s.

Nous avons pensé que cette réflexion sur l'origine religieuse de tous les faits importants de la civilisation était nécessaire pour plus d'une raison. Notre seule intention n'était pas de montrer pourquoi il est indispensable à quiconque veut comprendre les autres activités de l'Égypte antique de se renseigner sur la religion égyptienne. Nous voulions aussi et surtout apporter un correctif, dont la nécessité se faisait impérieusement sentir, à l'idée généralement reçue et sans doute juste en soi, mais dangereusement dépourvue de nuances, selon laquelle c'est l'homme qui a créé Dieu à son image. Cette phrase maintes fois répétée depuis Xénophane est sans doute vraie au sens le plus général et ne se limite pas à la personne de la divinité (Chap. II) ; elle s'étend entre autres aussi à l'existence et à la nature de sa fonction. Par exemple l'idée d'un dieu exerçant la justice et d'un jugement des morts a certainement été formée à l'image de la justice telle qu'elle se présentait dans l'expérience, en Égypte comme ailleurs. Mais nos recherches nous permettent désormais de voir tous les aspects de la question et, pour conserver le même exemple, de juger ainsi : une société centrée sur la religion voit les choses du monde, y compris son propre ordre social, entre les mains de puissances divines, qui fondent et garantissent le droit. Cette foi donne naissance à certaines formes de droit tenant compte des réalités concrètes ; puis à leur tour ces formes terrestres du droit sont reflétées dans l'Au-delà, dans la mesure où l'ici-bas et l'au-delà commencent à se distinguer dans la conscience de la société en question. On peut dire que le tout est une relation dialectique, un système d'actions réciproques. Mais, et ceci nous ramène à notre point de départ, il faut se rappeler que c'est une société essentiellement religieuse, (donc l'omniprésence de Dieu dans le monde des hommes), qui est le terrain où naît la civilisation. Cette opinion ne concorde pas avec toutes les vues contemporaines sur l'histoire ; mais elle a l'avantage incontestable d'être fondée sur des faits et non sur des théories.

1. C'est par un manifeste sur l'immortalité de la religion en général que J. H. Breasted concluait son livre *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt* (1912) ; cette même idée est mise en avant par J. A. Wilson dans sa préface à la 2e éd. (1959, p. XII).

Chapitre II

LES DIEUX

Le profane cultivé, surtout s'il est croyant, trouvera tout naturel qu'après un chapitre de généralités sur la place de la religion dans l'ensemble de la civilisation, nous commencions par les *dieux*. Mais pour l'historien des religions cela est bien loin d'être tout naturel. Même s'il croit en la divinité, il doit voir les choses en historien, donc étudier la naissance et le développement des phénomènes. Or il n'est pas exclu que Dieu, bien que pour la foi il soit objectivement la source et le créateur de tout être, et présent dès les origines, soit apparu en fait à l'homme archaïque sous des formes autres que personnelles. Un juif, un chrétien ou un musulman résolvent sans peine la difficulté en disant que Dieu, s'il existait aux origines, ne s'est révélé que plus tard. En d'autres termes, la question historique de la préhistoire de la croyance à des dieux n'a rien à voir avec le problème de la réalité objective de Dieu, mais ne concerne que la phénoménologie. Après cette mise en garde, nous ne saurions mieux faire que de citer cette phrase pleine d'enseignements d'un illustre historien des religions, G. van der Leeuw : « Dieu apparaît tard dans l'histoire des religions »[1]. Ceci entend exprimer le fait très général que l'adoration de puissances supérieures ne s'est pas tout de suite adressée à des êtres personnels, mais a commencé par exister sous d'autres formes. Et ceci était absolument inévitable. En effet, la conception de personnes divines suppose du côté humain un mode de vie et de pensée que l'on ne saurait rencontrer au début de l'histoire. Pour nous expliquer, revenons à cette formule « l'homme a créé Dieu à son image », qui signifie aussi que la conception d'un Dieu personnel, d'un Tu, par conséquent, suppose chez l'homme un niveau de conscience qui lui permette de se considérer lui-même comme un « je » et les autres hommes comme des « tu » qui se distinguent de lui. Or tel n'était pas encore le cas à la lointaine époque qu'on appelle habituellement le stade magique. A cette

1. *Phänomenologie der Religion*, 2e éd., 1956, p. 103. Trad. franç. : *La Religion dans son essence et ses manifestations ; phénoménologie de la Religion*. Payot, Paris, 1948.

époque la personne était encore indistincte de son milieu dans le sentiment que les hommes avaient du monde et de la vie. Ni la société, ni *a fortiori* l'individu, ne se détachaient par une conscience d'eux-même du milieu naturel qui était le cadre de leur existence. Éclairons cela dans le cas de l'Égypte à l'aide de l'art, où les choses ont l'avantage de frapper les sens. Nous constatons que la non-différenciation de la personne et du milieu entraîne une figuration plane et une ornementation qui aboutit à des surfaces [1]. Mais pour notre étude il nous faut retourner les termes et dire que cet ancien (néolithique) art égyptien trahit la non-différenciation de l'homme et de son milieu. Ce n'est qu'au stade suivant, avec lequel commence la conscience historique (en Égypte : invention de l'écriture) [2], stade que l'on a coutume d'appeler mythique, que les conditions intellectuelles sont pleinement réunies pour que l'homme voie dans la divinité une personne, donc pour qu'il découvre la notion de « Dieu », après que la dernière période (énéolithique) de la préhistoire ait commencé à poindre. A partir du moment où, sinon encore l'individu, du moins une société devient le vis-à-vis de la nature, se distingue de son milieu, prend par là conscience d'elle-même et accède ainsi à la conscience historique, cette société cherche et trouve un vis-à-vis dans le monde qui l'entoure. Alors les dieux commencent à devenir des personnes et la mythologie qui se crée les décrit comme des personnes agissantes, ayant un nom et un visage. On parle de mythes précisément là où l'on rencontre la situation que nous venons de décrire.

Mais qu'y avait-il en ce cas avant Dieu ? Avec la terminologie habituelle de l'histoire des religions, nous l'appelons « puissance » (mana) [3], et nous nous demanderons brièvement quels sont les témoins de sa présence en Égypte. Or nos documents les plus sûrs sont en général des textes, et par définition ils ne remontent

1. WOLF, *Die Kunst Ägyptens*, pp. 30 ss. ; je regrette d'être obligé ici de faire appel à l'histoire de l'art ; l'une des tâches les plus urgentes, mais aussi les plus difficiles, de l'égyptologie est l'étude approfondie de la religion préhistorique égyptienne, tendant spécialement à mettre en lumière ce que l'on pourrait appeler la « genèse de l'idée de Dieu » ; cette étude devrait faire appel à une synthèse d'expérience, d'interprétation et de sens synthétique.

2. Invention de l'écriture due aux besoins de la conscience historique : SCHOTT, *Hieroglyphen. Untersuchungen zum Ursprung der Schrift*, in AMAW 1950, nº 24, en particulier p. 35.

3. Encore valable aujourd'hui : F. R. LEHMANN, *Mana. Der Begriff des « ausserordentlich Wirkungsvollen » bei Südseevölkern*, 1922. W. BAETKE, *Das Heilige im Germanischen*, 1942, pp. 10 ss., a souligné avec raison le lien nécessaire du mana avec des choses ou personnes concrètes. Il n'y a pas de mana désincarné. Mais même si le mana agit

pas à la douteuse période qui précède l'invention de l'écriture. Nous en sommes donc réduits à constater que la « puissance » a laissé ses traces à des stades postérieurs, connus par des textes, de la religion égyptienne ; le signe d'écriture qui la désigne est un sceptre royal, bien fait pour représenter la « puissance » de façon à frapper les imaginations. N'oublions pas, néanmoins, que ceci n'est un document pour la période primitive que par une déduction rétroactive. Il faut noter ici qu'une divinité qui devait devenir l'une des plus importantes du pays, Sekhmet (*Śḫm.t*), plus tard parèdre de Ptah de Memphis, porte un nom qui ne signifie rien d'autre que « la puissante », que ce soit ou non un nom-tabou (cf. *infra*, pp. 44 s.) ; rappelons par comparaison que, chez les Indiens, Manitou et Wakanda désignaient primitivement la « puissance », puis devinrent des divinités personnelles. Il faut signaler en outre que des « puissances » (*śḫm.w*), désormais en partie incarnées dans les morts, sont souvent nommées à côté des dieux et parfois en parallèle avec eux [1]. Dans ce contexte il est intéressant de noter qu'au début de l'A.E. (3e Dynastie) se rencontrent deux noms de rois construits sur le même modèle et ayant à peu près le même sens : *Ntr(j)-ḫ.t*, « divin de corps » et *Śḫm-ḫ.t*, « puissant de corps ». De même la « puissance » est considérée comme une partie de la personne divine [2]. Le moment est venu de rappeler que le mot égyptien en question (*śḫm*), finit par avoir le sens concret de « statue de dieu » [3] ; or nous savons que pour les Égyptiens la statue ou la stèle d'un être font partie de lui [4]. Ainsi reconstituée, une telle ligne mènerait de puissances primitivement indépendantes à leur intégration dans la foi aux dieux. Si la représentation est devenue une incarnation de la puissance, cela tient certainement au culte de cette image et aux espérances ou craintes attachées à la partie visible de la divinité. Sans doute peut-on supposer que bien souvent le

dans et par des personnes, cela ne veut nullement dire qu'une personne porteuse de mana soit un dieu ayant une existence personnelle. Ce chapitre entend montrer les conditions historiques nécessaires à la croyance en un tel dieu et la façon dont ce dieu se présente.

1. V. d. LEEUW, *Godsvoorstellingen in de oud-egyptische Pyramidetexten* 1916, pp. 22 ss. ; les « puissances » sont mises en rapport avec les morts, p. ex. in : Pyr. 895d et SETHE, *Kommentar IV*, pp. 169 s., et aussi KEES, *Totenglauben*, p. 43.

2. Elle s'ajoute au Ka de la divinité en question, p. ex. dans le cas d'Horus : Edfou II, 47.

3. WB IV 244, 13 ss.

4. Stèle *(wḏ)* en plus du Ka, du shai (destin) etc. dans le tombeau d'Amenemhet (N. de G. DAVIES — A. H. GARDINER, *The Tomb of Amenemhet*, 1915, Pl. XIX).

sens originel a été oublié et que « puissance » ou « puissant » étaient devenus de simples attributs de la divinité comme « beauté » ou « beau » (cf. *infra*, p. 198). Mais même là où la puissance n'est pas expressément désignée, on devine qu'elle est le motif de l'adoration. Elle est au centre des choses et des êtres qui deviennent objets de culte et de piété parce que porteurs d'elle. C'est ce qui explique sans difficulté qu'en Égypte tout, de l'instrument ou objet inanimé jusqu'à l'être humain en passant par la plante et l'animal, tout peut, en principe, être dieu [1]. Les anciennes théories fétichiste et totémiste ne s'appliquent pas à la religion de l'Égypte, aussi ne nous y attarderons-nous pas [2]. Mais la simple notion de puissance, on pourrait dire aussi d'efficacité, nous paraît parfaitement propre à servir de dénominateur commun à l'immense éventail des divinités égyptiennes [3]. Elle sera le plus visible là où elle est unie à des objets ou à des êtres inférieurs, le plus cachée par contre là où, habitant un être humain, la puissance est devenue à la suite d'une transformation et d'une sublimation une personne divine. A ce sujet, retenons ceci pour finir : en Égypte, aux époques dont on peut avoir une connaissance historique, dieux et puissances, bien que n'étant pas sans s'influencer réciproquement et s'interpénétrer, sont pour une large part parallèles les uns aux autres, et ce n'est que typologiquement que les premiers incarnent le stade récent et les secondes le stade ancien. En religion, tout particulièrement dans la conservatrice Égypte, il est rare que les choses nouvelles abolissent en profondeur les choses anciennes.

Quand, au début de l'époque historique et de la pensée mythique qui lui correspond sur le plan de l'esprit, la personne, dans le ciel et sur la terre, se fut détachée du milieu et que l'individu prit quelque relief, les dieux furent conçus et, dorénavant, furent d'une façon privilégiée les porteurs ou plutôt les maîtres de la puissance (cf. *infra*, Chap. IV). Cette conception des dieux porta sur la *notion* même de dieu et sur les *figures* divines. En ce qui concerne la première, on ne peut expliquer l'origine du mot *nṯr*, que nous traduisons par « dieu » et qui effectivement, trois millénaires plus tard, sous sa forme copte (chrétienne) nūte traduira le grec θεός. Sans doute n'a-t-on plus depuis

1. Étude et détails chez KEES, *Götterglaube*, pp. 4 ss.
2. Exposé et bibliographie chez KEES, *op. cit.*, pp. 1-3 ; BONNET, RÄRG, en particulier pp. 822 s.
3. Et en fait les égyptologues recommencent à se pencher fructueusement sur cette notion ; cf. l'étude de HELCK citée *supra*, p. 32, note 2, concernant le roi-dieu.

longtemps à tenir compte de l'ancienne hypothèse selon laquelle le signe utilisé pour ce mot représenterait une hache et symboliserait la puissance incarnée en Dieu ; en réalité il s'agit d'un bâton autour duquel est enroulé un morceau de tissu, donc d'une sorte de drapeau, et c'est manifestement un symbole de territoire sacré [1]. Mais malgré bien des efforts on ne peut rien dire de certain et de positif. Ainsi, rien n'est venu confirmer cette autre hypothèse d'après laquelle ce terme viendrait du mot *nṯr*, « natron », étymologie qui s'expliquerait sémantiquement par l'idée de pureté (le natron jouant dans l'ancienne Égypte le rôle du savon) [2]. Il semble que, provisoirement tout au moins, il faille se contenter de supposer qu'avec une réalité nouvelle c'est un mot nouveau qui a été créé ou se consoler en songeant aux voiles qui nous cachent encore, dans la proche Asie-Mineure, l'étymologie des mots correspondants *dingir* (sumérien) et *'el* (sémitique) [3]. Il ne faut pas non plus exclure la possibilité qu'à l'origine *nṯr* ait été non pas un terme générique, mais un nom propre. Il est en tout cas curieux que le plus humain de tous les dieux, Osiris, soit appelé *nṯr* d'une façon particulière ; dans bien des jeux de mots c'est presque son nom [4]. Nous laissons le lecteur sur des interrogations qui ressemblent fort à des renseignements incomplets ; qu'il ne nous en tienne pas rigueur, se souvenant que seul un malhonnête homme donne plus qu'il n'a.

Si maintenant nous parlons de la *figure* des dieux, nous entendons par là la conséquence visible de la personnification. Un être auquel on peut parler, un tu pour le je du croyant, doit être une personne, donc avoir ce que nous appelons une figure. Cela est toujours vrai même si, comme en Israël, on se refuse à la représenter. Et effectivement les dieux égyptiens, dès qu'ils sont, ont une figure, que ce soit statiquement dans une représentation ou dynamiquement dans une action. Pour parler, tout d'abord, de la représentation, le mieux est de partir de la forme que tout nouvel initié trouve caractéristique dans le panthéon égyptien : les êtres à corps humain et à tête d'animal. Pour être au clair sur ce point, relatons quelques moments de l'histoire

1. K. GOLDAMMER, *Tribus.* « Zeitschrift für Ethnologie » 4/5, 1956, pp. 13 ss.
2. Hypothèse soutenue en dernier lieu par F. W. v. BISSING, *Versuch zur Bestimmung der Grundbedeutung des Wortes NUTR für Gott im Altägyptischen*, in SBAW 1951, 2.
3. MORENZ, OLZ 49, 1954, col. 123-125.
4. SCHOTT, *Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten*, in Unters. 15, 1945, pp. 97 ss. ; cf. aussi CT III, 276 a.

de l'égyptologie. Dans un ouvrage important, bien que reposant sur une erreur, K. Sethe [1] a émis l'hypothèse qu'au début de l'époque historique une vague générale d'anthropomorphisme était passée sur les divinités primitivement non-humaines, plus particulièrement sur celles à corps animal, mais avait cessé d'agir dès le début de la 2e dynastie. C'est pourquoi les Égyptiens de cette dynastie n'auraient plus compris, même comme un souvenir, les êtres qui (selon Manéthon) reçurent la vie à ce moment-là et, tel le taureau Apis, eurent entièrement l'apparence d'animaux. Puis Eb. Otto [2] a prouvé, tout d'abord en ce qui concerne ce même Apis, à l'aide du dessin figurant sur un fragment de poterie, que cette divinité existait déjà sous la 1re dynastie, anéantissant ainsi la construction de Sethe. Mais de son côté il a fondé sur sa découverte la remarque théorique qu'un culte d'animaux pur et simple n'aurait pas pu s'installer, une fois les Égyptiens habitués à une représentation anthropomorphique des dieux, ce qui s'était fait au cours de la 1re dynastie. Donc *grosso modo* le premier de ces égyptologues estime que les dieux entièrement animaux comme Apis sont relativement tardifs parce qu'ils ne sont pensables qu'une fois une vague d'anthropomorphisme complètement passée, et le second qu'ils sont anciens parce qu'impensables après la vague d'anthropomorphisme. Nous pensons que tous deux se trompent pour avoir oublié que la « puissance » peut s'incarner sous toutes sortes de formes et que les différences qui en résultent ne sont pas liées à la chronologie ; Thoth, par exemple, n'a-t-il pas été, à une époque toute récente, représenté au même moment, plus : sur le même monument, sous les traits d'un ibis, d'un homme à tête d'ibis et d'un babouin, ce qui signifie qu'il avait ces trois formes dans la pensée de l'artiste [3] ; on pourrait en dire autant d'Amon qui est homme, mais aussi oie ou bélier, etc. [4]. Pour en revenir aux divinités humaines à têtes d'animaux, nous ne nions pas, si l'on peut s'exprimer ainsi, le progrès que représente cette humanisation partielle. Comme d'autres, nous pensons qu'elle est dans un rapport des plus étroits avec l'esprit de l'époque où commence l'histoire attestée par des textes, donc

1. *Urgeschichte*, § 31.
2. *Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Ägypten*, in : Unters. 13, 1938, p. 5.
3. V. Bissing, *Ägyptische Kultbilder der Ptolomaier- und Römerzeit*; AO 34, 1/2, fig. 12/13 et pp. 24 s.
4. Il nous plaît de nous rencontrer sur ce point avec H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, 1948, p. 378, note 5 (trad. franç. Payot, Paris, 1951) et *Ancient Egyptian Religion*, 2e éd. 1949, chap. I.

certaine. Mais nous voyons les choses sous l'angle de la « puissance », qui peut, de l'intérieur, donner rang de divinité à l'homme et à l'animal, mais aussi à la plante ou à l'objet, en sorte que ni l'animal, ni même le végétal ou l'inorganique ne cessent jamais d'être dieu en puissance. Ceci toutefois ne veut pas dire qu'il n'y ait pas une tendance à changer leur fonction, surtout en ce qui concerne la plante et l'objet, en en faisant des attributs de la divinité [1]. Ainsi, pour revenir à notre point de départ, nous pensons que théologiquement les représentations semi-humaines de dieux sont la figuration, caractéristique de la mentalité égyptienne, d'une pensée qui accepte l'homme sans rejeter l'animal. Nous voyons donc en elles le premier grand exemple de conciliation intellectuelle de l'inconciliable dans la théologie égyptienne, qui devait plus tard, dans une autre direction, cultiver cet art jusqu'à en avoir la maîtrise absolue (cf. *infra*, Chap. VII). Les artistes égyptiens se sont alors acquittés de la tâche que cela leur imposait avec une virtuosité remarquable et à leur façon ont instruit les théologiens. Quiconque aujourd'hui se trouve en face d'un tel dieu à corps humain et à tête d'animal met un temps appréciable à se rendre compte que c'est quelque chose de non-naturel qui a été représenté là, tant l'artiste a su lui donner de vérité [2]. A cette vue, on comprend que ce n'est pas par hasard que les personnages hybrides en question apparaissent au début de l'histoire égyptienne et désormais, comme toutes les grandes acquisitions de cette époque primitive si étonnamment créatrice, restent dominants ; on reconnaît qu'ils avaient leur place nécessaire au seuil de la pensée mythique. Cependant, dans la pensée que nous interprétons bien les œuvres d'art comme documents d'histoire des religions, nous ne tronquons pas l'universalité potentielle du divin et faisons droit à la multiplicité des incarnations, donc des figurations, droit qu'elle a en fait toujours eu, au témoignage des documents. Quant à parler des actions des dieux, qui font figure de personnes et agissent d'une façon personnelle, bien que souvent étrange, nous devons en laisser le soin à une histoire de la mythologie. Qu'il suffise ici de signaler qu'à l'aspect statique de la « figure » se joint un aspect dynamique.

Par contre, dans le contexte en présence, nous avons encore à parler d'un phénomène qui, comme la « figure » fait partie intégrante de la personne. Nous voulons dire les *noms* que

1. Par exemple attribution du sycomore et du papyrus à Hathor, de la pierre benben à Rê, etc.
2. Sur le procédé cf. Wolf, *Die Kunst Ägyptens*, p. 47.

portent les dieux et qui permettent soit de les former soit de les différencier [1]. Bien que sans aucun doute les noms, par leur seule existence, suffisent à nous prouver le caractère personnel des divinités, donc à nous renseigner sur leur nature la plus intime, ils nous posent un nouveau problème qui leur est propre. Car il se trouve que presque tous les noms de dieux sont traduisibles et en règle générale décrivent une caractéristique de leur nature ou sa fonction, par exemple : Amon, « le caché », c'est-à-dire le dieu invisible de l'air, Khons, « le voyageur », c'est-à-dire le dieu de la lune qui traverse le ciel, etc. On s'est donc demandé si ces appellations ne seraient pas des noms-tabous remplaçant par crainte sacrée le vrai nom de la divinité constamment dans la pratique, remplacement qui consisterait dans le choix d'une caractéristique de la nature ou de l'action [2]. La question se pose certainement. Il y a par exemple, en effet, une tradition sur le (vrai) nom du dieu du soleil, Rê, qui reste caché et n'est communiqué exceptionnellement qu'une fois, dans un cas d'urgence, à sa fille Isis [3] ; à ceci s'ajoutent des formules qui appellent ce nom « caché » [4], voire disent qu'il est dangereux de le prononcer [5]. En outre un tel tabou ne serait pas isolé en égyptien ; nous le connaissons par l'exemple de bien des parties du corps qui passent soit pour douées d'un pouvoir magique particulier (œil, main), soit pour choquantes (fondement, organes génitaux) [6]. Enfin il ne serait pas sans parallèle dans l'histoire des religions ; il n'est que de rappeler le rigoureux tabou qui dans le judaïsme voile le nom de JHWH (Jahweh). Sans doute ceci aussi donne-t-il lieu à une première réserve sur l'interprétation en question des noms traduisibles de dieux égyptiens. Car dans la tradition (ou plutôt utilisation) écrite du nom de JHWH nous avons une trace manifeste de la présence simultanée du nom véritable et de celui utilisé à cause du tabou : on sait que le nom est noté par les consonnes, armature morte (יהוה), mais vocalisé comme s'il représentait le titre « Seigneur » (voyelles de Adonaï, « mon Seigneur ») ; ceci est destiné à arrêter le lecteur pour qu'il prononce « (mon) Seigneur » et non « Yahweh ». Dans ce cas Adonaï est donc un remplaçant pour cause de tabou du véritable nom JHWH. Cependant un exemple identique ou comparable, pouvant servir de preuve empirique, fait défaut dans le cas des dieux égyptiens. Une réflexion générale vient renforcer ce doute : dans toutes les langues du monde les noms propres décrivent tout naturellement ceux qu'ils désignent par le trait essentiel, des signes particuliers ou l'activité [1]. Pourquoi cette description ne serait-elle pas possible, voire habituelle pour les personnes divines ? L'objection selon laquelle, connaissant le nom, on dispose de la personne est valable aussi bien pour les hommes que pour les dieux, et à ce compte-là les uns auraient eu le même droit que les autres à un nom pour cause de tabou. Ainsi nous ne pouvons souscrire à cette thèse, tout au moins comme règle générale ; nous croyons bien plutôt que dans l'ensemble les dieux égyptiens ont reçu, soit au moment de leur conception, soit à leur entrée dans le panthéon, le nom qu'ils portent habituellement dans nos sources ; ce nom les définissait et les différenciait autant que leur « figure » [2]. Cependant nous ne nions pas qu'il ait pu y avoir un tabou onomastique en Égypte. Même s'il ne concernait pas les noms usuels et immédiats des dieux, il se peut qu'il ait laissé une trace dans les nombreuses dénominations qui ne disent d'une divinité que le lieu de son temple, par exemple « celui de (la ville de) Nekhen » [3].

Mais il nous faut maintenant montrer que les noms visent généralement un trait essentiel de la nature de la divinité qu'ils définissent. En tentant cette démonstration à propos d'une série d'exemples, nous présenterons du même coup au lecteur, bien que sans exposé dogmatique, un certain nombre de dieux égyptiens, ce qui pourra en outre le reposer de l'effort que coûte toujours l'assimilation de problèmes théoriques et de leur histoire. Horus (*Ḥrw*) est « le lointain » ; ce nom convient exactement au dieu du ciel à corps de faucon. Neith (selon nous de : *Nr.t*), « la terrible », désigne une déesse guerrière armée de l'arc ; Sekhmet (*Sḫm.t*), « la puissante », est également guerrière, représentée sous les traits d'une lionne ; en outre, elle envoie

1. Tout comme ils accompagnent les portraits de l'homme (mort), que ce soit par un souci d'exprimer la plénitude de la personne ou pour la distinguer ; dernière étude sur ce sujet : Wolf, *op. cit.*, p. 193, également p. 74.
2. Helck, ZÄS 80, 1955, p. 145 ; la seule erreur commise ici est que l'auteur nie que ces noms aient un rapport avec la nature du dieu.
3. Pap. de Turin de la fin du N.E., traduit dans Roeder, *Urkunden*, pp. 138 ss.
4. Kees, *Götterglaube*, pp. 171 s.
5. P. ex. Hymnes à Amon de Leyde (Pap. Leiden I, 350), IV, 20.
6. Helck, *op. cit.* et W. Till, *Zum Sprachtabu im Ägyptischen*, in Mélanges Grapow, 1955, pp. 322 ss.

1. Pour l'Égypte cf. H. Ranke, *Personennamen* II, 1952, pp. 177 ss.
2. Sans doute nous faut-il en ce cas expliquer les allusions à des noms secrets ; elles se comprennent aisément en partie par la magie, en partie par une mystification liturgique.
3. Kees, *Götterglaube*, p. 172.

des maladies ; Thoth (*Ḏḥwtj*), vraisemblablement « le messager », fait allusion à la fonction de ce dieu dans le panthéon, qui correspond à celle d'Hermès [1] ; nous avons déjà parlé d'Amon, « le caché » (dieu invisible de l'air) et de Khons, « le voyageur » (dieu de la lune qui traverse le ciel). Isis tire certainement son nom du « trône » qu'elle incarne à l'origine [2]. Hathor (*Ḥ.t Ḥrw*), « maison d'Horus », est le nom, chargé de signification théologique, d'une déesse du ciel qui abrite le faucon Horus. Il semble, bien qu'on ne puisse les reconstituer avec certitude, que ce soient des constructions théologiques qui expliquent les noms Atoum, « celui qui est une totalité » ou quelque chose d'approchant, et Nefer-tem, « le nouveau venu est complet », ou quelque chose d'approchant [3] ; ceci suffit à prouver que les théologiens auteurs de ces constructions se sont efforcés d'exprimer la nature de ces dieux dans leur nom. L'étymologie des noms de trois autres grands dieux, Rê, Ptah et Osiris, n'est pas encore certaine ou reste définitivement obscure. Pour Rê, une tradition orale a proposé le sens de « compagnon » (hébr. *rēa'*), le soleil étant le compagnon de la lune qui est plus importante que lui pour la mesure du temps [4]. Ptah pourrait remonter à un verbe *ptḥ*, former, et définir le dieu par sa fonction créatrice, si le verbe en question n'était attesté que dans des textes tout à fait tardifs et peut-être un emprunt [5]. Pour Osiris il y a beaucoup d'explications, mais aucune n'est satisfaisante, même pas celle qui le fait signifier « siège de l'œil », au sens de « plaisir des yeux », « bien-aimé » [6]. Ce qui est vrai des grands dieux l'est également des secondaires. Pakhet (*P'ḫ.t*), « la déchireuse », est bien choisi pour désigner une lionne. Deux dieux-faucons portent les noms transparents de Anti (*'ntj*), « celui qui a des serres » (10e nome env.) et *Dwn-'n.wj*, « celui qui étend ses

1. W. Wessetzky, ZÄS 82, 1958, pp. 152 ss.
2. Sur le fond : Sethe, *Urgeschichte*, § 102 ; sur la forme de ce nom comportant un aleph initial, cf. Grapow, ZÄS 46, 1909, pp. 107 ss.
3. Hypothèses et discussion d'autres possibilités : R. Anthes, ZÄS 82, 1958, pp. 1 ss.
4. Kees, *Ägypten*, p. 299 : les nouvelles lunes sont de grandes fêtes dans la ville du Soleil (Héliopolis) ; d'autre part la lune n'est que « le représentant de Rê » : P. Boylan, *Thot the Hermes of Egypt*, 1922, p. 81.
5. Dernière étude : M. Sandman-Holmberg, *The God Ptah*, 1946, pp. 8 ss. ; la difficulté est accrue si l'on se souvient que la fonction créatrice paraît avoir été primitivement attachée à Sokaris, assimilé à Ptah : Sandman-Holmberg, *op. cit.*, pp. 55 s. ; Morenz, *Ptah-Hephaistos, der Zwerg*, in « Mélanges Fr. Zucker », 1954, p. 282.
6. Sethe, *Urgeschichte*, § 94 ; dernière discussion : W. Westendorf, MIO 2, 1954, pp. 165 s. ; les graphies ont été utilement collationnées par Erman, ZÄS 46, 1909/10, pp. 92 ss.

ailes » (18e nome env.) [1], et ainsi de suite. A notre avis, ce qui précède suffit à prouver ce qui devait être prouvé : que, dans la mesure où l'on peut savoir ce qu'ils veulent dire, les noms concordent effectivement avec ce que nous savons de la « figure », de la nature ou de la fonction des dieux qui les portent. Nous pensons aussi que l'explication la plus plausible de ce fait est que ces noms leur ont été donnés à l'occasion de, ou mieux : dans l'acte, de leur conception ; les dieux sont venus à la vie du fait qu'on les a nommés [2]. S'il s'agit d'êtres se rapportant à des dieux déjà existants, comme Hathor (maison d'Horus) et Thoth (messager des dieux) ou de créations de l'intellect qui présupposent l'existence d'autres dieux, comme Atoum et peut-être aussi Nefer-tem, cela prouve que non seulement le nom, mais toute la personne de la divinité en question sont d'époque récente [3].

Les dieux sont donc des personnes marquées et caractérisées par leur « figure » et leur nom. En cela ils sont comparables aux hommes. Mais ils leur ressemblent encore à un autre point de vue, et la raison profonde en est leur caractère de personnes : comme les hommes, les dieux sont *créés*, et ce par un dieu originel. Nous aurons à revenir sur les différentes conceptions de ce rapport (au Chap. VIII). Contentons-nous pour l'instant de donner deux formules qui expriment les faits. L'une ne parle que de la création des dieux et dit, par exemple, de Ptah, le dieu originel de Memphis : « il a produit (*mśj*) les dieux » [4]. L'autre met expressément dieux et humains en parallèle et nomme, par exemple, Amon l' « unique qui a produit (*mśj*) les dieux (et) les hommes » [5]. Les dieux font donc partie de la création et il est logique que, tout au moins en puissance, eux aussi soient *mortels*. Et effectivement, tout comme aux hommes, une durée est assignée à leur vie. Cela ressort, par exemple, d'un attribut du dieu de la lune, Thoth, qui détermine la marche du temps : « celui qui mesure (*ḥśb*) la durée de la vie

1. Kees, MIO 6, 1958, p. 160.
2. Cela correspond à la portée créatrice accordée en Égypte à la parole : dans la doctrine de Memphis, p. ex., la langue, les dents et les lèvres, donc les instruments du langage sont les organes du dieu créateur (cf. *infra*, pp. 217 s.).
3. Au sens où l'entend W. F. Otto, philologue spécialisé dans les langues classiques, qui dans ses ouvrages sur la religion grecque ne répartit pas les dieux en périodes, mais présuppose la totalité de leur nature pour que l'on puisse parler de leur existence.
4. A.E. : Inscription de Shabaka 59.
5. Fin de l'époque des Ramsès : Pap. Berlin 3049, 16, 2.

des dieux (et) des hommes »[1], mais aussi d'une formule résumée selon laquelle le mort bienheureux espère que par exception Osiris lui donnera le salut et l'immortalité : « tu me prends derrière toi pour que (ou : de telle sorte que) je ne me décompose (*ḥw'*) pas, comme tu l'as fait envers tout dieu, toute déesse, tout bétail, tout insecte qui passera (*sbj.tj.fj*) »[2]. La mortalité n'est pas le fait du seul dieu-roi Osiris, qui est également dieu de la végétation, bien que ce destin soit essentiel dans son cas. Elle concerne par exemple aussi de façon toute nécessaire le dieu du soleil, Rê (et les astres), qui sont quotidiennement engloutis par la déesse du ciel, Nout, et, après avoir traversé le séjour des morts renaissent constamment[3]. Citons encore Amon et les huit dieux originels de son cycle, dont des textes tardifs racontent la mort et l'ensevelissement (à Medinet-Abou)[4], mais aussi l'ennéade d'Héliopolis, dont la sépulture était située à Edfou[5]. Enfin nous possédons une attestation de la mortalité du dieu Min, figuré comme une momie, autour de la mort et de la résurrection duquel tournent des fêtes importantes[6]. Plutarque avait donc raison d'écrire dans son livre sur Isis et Osiris : « les prêtres... racontent que non seulement les corps de ceux-ci (les dieux du cycle d'Osiris), mais aussi ceux des autres dieux, *ni non-engendrés* (ἀγέννητοι), *ni impérissables* (ἄγθαρτοι), reposent après leur mort dans leur pays (l'Égypte) et sont honorés », etc.[7]. Tout ceci pose inévitablement la question de la *position du dieu originel* (qui n'est pas le même selon le lieu et l'époque) à l'intérieur (ou plutôt : en face) du panthéon qu'il crée et dont cet acte le sépare fondamentalement. On ne saurait mieux y répondre qu'en rappelant que le dieu primitif est par nature une puissance du monde informe et non-ordonné, semblable en cela aux forces du Chaos, qui, dans la cosmologie égyptienne, entoure la création ordonnée comme l'océan entoure la terre. Or étant une telle puissance, il est intemporel comme les puissances négatives du Chaos, qui malgré une opposition et un anéantissement constants sont immortels (tel Apophis,

1. LD IV, 58a.
2. L.m. 154 ; cf. SANDER-HANSEN, *Tod*, p. 8.
3. E. HORNUNG, ZÄS 81, 1956, p. 32 ; nombreux documents sur l'égalité de Rê et d'Osiris devant la mort chez A. PIANKOFF-N. RAMBOVA, *Mythological Papyri*, in Bolingen Series XL, 1957.
4. SETHE, *Amun*, §§ 102 ss.
5. Edfou I, 173, 382.
6. Telle est l'opinion de C. J. BLEEKER, *Die Geburt eines Gottes. Eine Studie über den ägyptischen Gott Min und sein Fest*, 1956.
7. Chap. 21 ; autres documents dans HOPFNER, *Plutarch* I, pp. 161 s.

l'ennemi des dieux)[1]. Deux textes viennent attester que le lien que nous établissons entre le dieu primitif et le Chaos n'est pas une invention de notre part. Dans l'un, le dieu primitif (Rê) dit lui-même qu'il existait avant la création et se sert invariablement en parlant de cette époque de l'expression « pas encore » qui sur toute la terre caractérise le chaotique et l'informe : « ni le ciel ni la terre n'étaient encore, ni le sol ni les vers n'avaient été créés en ce lieu »[2]. L'autre parle de la fin du monde, annoncée par le dieu primitif (Atoum) et lors de laquelle il retournera, quant à lui, au Chaos sous la forme d'un serpent : « la terre aura de nouveau l'apparence d'un océan, d'une mer comme au commencement. Je suis ce qui demeure..., après être redevenu le serpent qu'aucun homme ne connaît, qu'aucun dieu ne voit »[3]. Mais il est encore un autre fait qui atteste l'appartenance de la divinité primitive au Chaos. Ces êtres sont sans doute devenus, à mesure que les dieux se personnalisaient, soit des hommes (ex. : Atoum) soit des femmes (ex. : Neïth). Mais il est prouvé qu'en réalité ils n'étaient pas sexuellement différenciés ; ne devaient-ils pas produire à partir d'eux-mêmes, sans partenaire, les dieux et les hommes ? Renvoyons au titre « père et mère » porté, par exemple, par Sokaris, ou au terme grec de « bisexués » (ἀρσενόθηλυς) qualifiant Neith et Ptah[4]. De même les assimilations successives de Ptah à Noun (l'océan originel, mâle) puis à sa parèdre Naounet dans la doctrine de Memphis vont dans ce sens ; il est logique que dans ce contexte Ptah soit appelé d'abord père, puis mère[5]. Or comme pour le théologien égyptien la différenciation sexuelle constitue habituellement une barrière infranchissable, parce qu'il assimile sans cesse dieu à dieu et déesse à déesse, mais non pas une déesse à un dieu, nous sommes autorisés à voir dans l'insuffisante sexualisation des dieux primitifs une insuffisante précision de leur « figure », donc un élément du Chaos.

Si les dieux — exception faite du dieu primitif issu du Chaos — sont unis aux hommes par l'état de créature, ils partagent encore avec eux un autre destin de la vie personnelle : ils ne sont pas

1. Démonstration complète chez HORNUNG, *op. cit.*, pp. 28 ss., cf. aussi pp. 177 et 182.
2. Pap. BM 10188, 26, 2, in *Livre de l'anéantissement d'Apophis* ; cf. GRAPOW, ZÄS 67, 1931, pp. 34 ss.
3. L.m. 175, traduit chez KEES, *Lesebuch*, p. 28 ; cf. *infra*, pp. 177 s.
4. Citation de quelques témoins chez KEES, *Götterglaube*, pp. 162 s., 256, 353 ; sur ce phénomène en général cf. H. BAUMANN, *Das doppelte Geschlecht, Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythus*, 1955.
5. Inscription de Shabaka 50a-51a ; cf. SETHE, *Dram. Texte*, p. 48.

nécessairement toujours du bon côté, mais peuvent éventuellement être considérés comme *dangereux* et être alors *menacés, combattus, voire tués*. Nous ne pensons pas aux divisions à l'intérieur du panthéon, qui relèvent du principe dynamique du mythe et contribuent à son caractère dramatique, comme c'est sans doute le cas dans tous les panthéons du monde et bien connu de nos lecteurs par la religion grecque. Par exemple, nous ne songeons pas à la lutte entre Horus et Seth ou à la rivalité entre Osiris et Seth et à ses conséquences négatives pour ce dernier, qui entraînèrent par moments la mise au ban de Seth (cf. *infra*, Chap. VIII). Nous visons plutôt une situation qui peut en principe devenir celle de n'importe quel dieu dans ses rapports avec les hommes. Ils peuvent se trouver en lutte les uns contre les autres, et du côté humain des mesures défensives et même offensives peuvent être prises. Elles consistent d'une part dans l'aide obtenue de dieux favorables et en même temps plus puissants. Atoum, par exemple, « protège cette pyramide de X., il protège ce sien édifice contre les dieux, contre tous les morts »[1]. Elles consistent aussi et surtout en pratiques magiques, dont le sens et le but sont d'agir sur les événements, par conséquent en particulier de s'opposer à des actes divins mal venus. Un passage de l'Enseignement pour le roi Meri-ka-rê (10e dynastie) montre bien comment l'Égyptien lui-même a compris le système complexe de sa magie[2] : « (Dieu) a donné à l'(homme) comme arme le pouvoir magique afin d'écarter les coups du sort ». Par « Dieu », les sapiences entendent l'être caractérisé par son efficience qui correspond *mutatis mutandis* au dieu primitif (cf. *infra*, Chap. VI). En donnant aux hommes l'arme du pouvoir magique, il les a armés entre autres contre les dieux malveillants. Et effectivement, la littérature dite des morts est pleine de menaces faites par l'homme à des dieux inflexibles ou hostiles[3], et nous savons aussi que de telles menaces ont été exécutées — par exemple celle, toujours volontiers utilisée, de suspension du culte[4]. C'est tout naturellement sur le plan de la maladie que l'homme s'opposera à la divinité

1. Pyr. 1656 ; cf. W. SPIEGELBERG, ZÄS 65, 1930, pp. 120 s.
2. Pap. Ermitage 1116 A, lignes 136 s. ; pour la traduction, cf. A. VOLTEN, *Demotische Traumdeutung*, in Anal. Aeg. III, 1942, p. 40.
3. P. ex. Pyr., sentence 539 ; cf. KEES, *Totenglauben*, pp. 71 s. ; complété par SCHOTT, *Altägyptische Vorstellungen vom Weltende*, in Analecta Biblica 12, 1959, p. 329.
4. D'après des lettres en grec écrites dans l'Égypte romaine : C. H. ROBERTS chez S. R. K. GLANVILLE, *The Legacy of Egypt*, 1947, p. 280.

en une guerre défensive. Les maladies étant, comme nous l'avons vu (Chap. I), rapportées aux dieux, certains textes médicaux sont également dirigés contre les divins auteurs de la souffrance. Ce sont, entre autres, des formules d'onguents censés permettre « d'écarter un dieu ou les ombres du mort et de la morte », etc.[1]. Nous rencontrons enfin une forme particulièrement radicale de lutte contre des dieux dans ce que l'on appelle les textes d'exécration. On est censé mettre hors d'état de nuire des ennemis de toute sorte en écrivant leurs noms, par exemple, sur des poteries qui sont ensuite mises en miettes. Ce charme, qui équivaut à une exécution magique, peut viser, on le sait aujourd'hui, même des dieux[2]. C'est à dessein que nous avons fait ressortir cet aspect négatif des dieux, qui montre en eux des ennemis de l'homme, traités en conséquence. Car cet aspect, auquel on ne prête pas toujours toute l'attention requise, met en pleine lumière l'existence personnelle des êtres divins, ou plutôt manifeste leur côté nocturne, c'est-à-dire toute leur vulnérabilité. Quant au fait que les dieux sont, d'un autre côté, les guides, les soutiens et les alliés des hommes qui leur répondent par l'humilité et la reconnaissance, nous en parlerons plus tard, comme d'un aspect bien connu et dominant, quand nous décrirons, avec le culte et la piété, le comportement normal du croyant à l'égard de sa divinité (Chap. V).

Il y a encore un élément du destin des dieux que permet de comprendre leur existence en tant que personnes ; cet élément est connu, mais on a coutume de ne considérer que l'un des aspects de la nécessité interne de son développement historique. La divinité tout d'abord se présente à son groupe originel d'adorateurs dans une plénitude d'existence et d'action, pour être, ensuite, aux yeux d'un cercle élargi de croyants, ramenée à une nature diminuée et à des fonctions déterminées. En d'autres termes, le dieu est, au début, tout pour un petit cercle, puis quelque chose seulement pour un grand ; de *maître suprême* pour une société étroitement délimitée, il devient *dieu spécialisé*

1. Pap. Berlin 3038, 8, 1 ; cf. GRAPOW, *Grundriss* III, p. 33 ; peut-être faut-il traduire : « écarter l'ombre d'un dieu, d'un mort, d'une morte » comme GRAPOW, *op. cit.*, IV, 1, 1958, p. 262 ; pour les Égyptiens comme pour d'autres peuples, l'ombre est une partie de la personne.
2. Bonne interprétation chez G. POSENER, *Les empreintes magiques de Gizeh et les morts dangereux*, in MDAIK 16, 1958, pp. 252 ss., en particulier p. 267 contre SETHE, *Die Ächtung feindlicher Fürsten, Völker und Ding auf altägyptische Tongefässscherben*, in APAW 1926, 5, p. 32 (texte en question : Pl. 10).

d'une société plus large. Pour l'Égypte, on a reconnu avec raison le dieu complet de la petite communauté avant tout dans le « dieu nomique » (*nṯr nwt.j*), lié à un endroit précis, mais réunissant toutes les fonctions et toutes les compétences [1]. Sans doute ne devons-nous pas oublier que dans l'acte d'adoration, un dieu au sens plein du mot (donc une personne, et non pas seulement la personnification de quelque idée) ne cesse vraisemblablement jamais d'être tout pour ses adorateurs. L'Égyptien offre des sacrifices à Ptah et le prie parce que Ptah agit dans l'absolu, bien que d'autre part il ait été spécialisé comme dieu-artisan [2], etc. On sait également depuis longtemps que l'évolution politique qui devait aboutir à la création du « double pays » (= l'Égypte) intégra les anciens dieux locaux dans de vastes systèmes où ils furent ramenés à des fonctions déterminées. Mais la prise en considération, indispensable, des conditions politiques de cette évolution théologique, a fait négliger la nature des dieux eux-mêmes. Nous avons donc ici à établir clairement que les dieux, *en tant que personnes*, existaient et agissaient pleinement, mais qu'ensuite, pour une part tout au moins, ils subirent le destin inéluctable de tout existant personnel dans la société et furent soumis à la spécialisation, c'est-à-dire au sacrifice de la plus grande partie de leurs fonctions [3]. Pour chaque dieu, le sens de la spécialisation fut influencé par les caractères particuliers qui étaient les siens quand il était encore une divinité complète, ce qu'explique également la condition personnelle. Pour dire la même chose en termes humains, ce sens était déterminé par la situation et les dons de chaque dieu. C'est ainsi que la lionne Sekhmet, ou Neith, porteuse de deux arcs, devinrent des déesses de la guerre, parce que cela faisait partie de leur nature dès l'origine, etc. Mais l'existence personnelle des dieux explique aussi l'apparente contradiction entre le pouvoir universel et la spécialisation qui, s'ils se succèdent chronologiquement, ont pourtant été contemporains dans la vie réelle. Ce que nous observons là n'est rien d'autre que la persistance de la personne au travers de la spécialisation, la constance du tout malgré l'accentuation de certaines parties. De même que l'homme continue d'exister derrière le spécialiste, de même dans sa plénitude le dieu, derrière sa fonction particulière. Nous sommes fondés à ajouter : c'est ainsi, et ainsi seulement, que la *foi* aux dieux demeure, vivante et réelle, derrière des conceptions avant tout intellectuelles. C'est enfin, nous semble-t-il, sous cet angle que s'éclaire le problème « Dieu et les dieux », unité et multiplicité dans le panthéon : dans l'acte d'adoration, dans le sacrifice, l'hymne ou la prière, mais aussi dans la pieuse construction d'édifices sacrés et dans l'orientation morale l'homme rencontre normalement *un seul* Dieu [1], et c'est *un seul* Dieu qui est tout d'abord le vis-à-vis de la société religieuse. Puis ces groupes d'adorateurs confluent et avec eux leurs dieux, qui, désormais incorporés à un système, s'ajoutent les uns aux autres, mais en règle générale sont invoqués individuellement. C'est ainsi que la réalité de la foi, que recouvre toute évolution dans l'histoire des religions, comporte à la fois un dieu et plusieurs. Tel est le contenu existentiel de la vérité dans la théologie égyptienne, dont les efforts avaient pour but de permettre la coexistence de l'unité et de la pluralité et de les réconcilier (Chap. VII).

Le paragraphe qu'on vient de lire avait les dieux locaux pour objet. Les *divinités cosmiques*, tout au moins sur le plan de la typologie, sont à leur opposé. Si, pour elles aussi, nous considérons que le problème fondamental est celui de l'existence personnelle, il nous faudra résoudre ici celui, plus particulier, de la personnification. Autrement dit, nous sommes devant une alternative : ou bien le ciel et la terre, le soleil et la lune, l'air et l'eau (Nil) sont incarnés par de véritables dieux, ou bien ce ne sont que des substances divinisées, comme il y a des idées divinisées. Malheureusement nous ne pouvons guère faire plus que poser cette difficile question. Car les faits de détail, que nous rappellerons malgré tout, ne nous font guère avancer. Il y aurait par exemple le fait que le ciel et la terre sont habituellement appelés comme dieux Nout et Geb, et comme substances Pet (*p.t*) et Ta (*t'*). Mais d'une part ce n'est là qu'une

1. Étude fondamentale : SETHE, *Urgeschichte*, § 4 ; cf. aussi BONNET, ZÄS 75, 1939, pp. 42 s. et RÄRG, p. 218 ainsi que KEES, *Götterglaube*, p. 130 ; sur le caractère secondaire des dieux spécialisés dans les religions en général, cf. S. MOWINCKEL, *Religion und Kultus*, 1953, p. 42.

2. Les invocations adressées à Ptah par les artisans dans la maladie montrent une synthèse de la spécialisation et du pouvoir universel ; dans ce cas le dieu est sans doute patron des artisans, mais il l'est avec un pouvoir absolu ; ERMAN, *Denksteine aus der thebanischen Gräberstadt*, in SPAW 1911, pp. 1101 s. Ou encore : au beau milieu de prédications où Ptah est appelé « le Créateur » dans l'absolu, on trouve cette définition étroite : « celui qui a fait les divers métiers artisanaux », p. ex. groupe sculpté Berlin 6910.

3. BONNET, ZÄS 75, 1938, p. 42, a montré avec raison que la spécialisation n'a pas atteint le même degré qu'en Grèce ; cf. *infra*, p. 000.

1. MORENZ, *Die Erwählung zwischen Gott und König in Ägypten*, in Mélanges A. Wedemeyer, 1956, p. 136 ; cf. aussi des noms propres du type : « il (elle) appartient au dieu X », « l'(homme) du dieu X », « homme(s) du dieu X » : RANKE, *Personennamen* II, p. 226.

règle ayant des exceptions, ces mots pouvant être réunis en chassé-croisé [1]. D'autre part le fait pourrait recevoir l'explication linguistique suivante : Pet et Ta n'auraient fait que remplacer Nout et Geb, qui de leur côté auraient été des noms de substances plus anciens, hypothèse dont il faut tenir compte [2]. Dans d'autres cas, pour expliquer la différence de nom entre la substance et le dieu, on pourrait dire que le dieu a été conçu sur un autre plan et n'a été lié à la substance qu'après coup. Il semble que ce soit le cas pour la lune, appelée comme subtance Yah, mais comme divinité surtout Thoth, qui pourtant, à cause d'une tout autre fonction est « le messager ». Dans ces conditions nous ne pouvons donc tirer de tout cela aucun indice pour sortir de notre alternative. On pourrait alors songer au critère d'un culte pour répondre à la question : personne ou personnification ? », mais, là encore, un examen plus attentif nous apprend que ce critère est décevant : d'une part il y a eu telles divinités qui étaient indiscutablement des personnifications et qui ont reçu un culte [3], d'autre part il n'est pas rare que les cultes de dieux locaux aient été reportés sur des divinités cosmiques ; ce fut le cas du dieu du soleil, Rê, à très haute époque [4], et avec des conséquences importantes (sanctuaires du Soleil) ; on ne peut donc nier que, bien qu'elles soient évidemment très peu liées à un lieu précis, les divinités cosmiques ne sont pas *a priori* privées de culte. Ceci étant, il ne nous reste d'autre recours qu'une réflexion générale, qui nous conduit à nous demander pourquoi la primitive « Puissance » ne se serait pas incarnée aussi et surtout dans les grandes puissances cosmiques, aussi impressionnantes qu'efficaces, donnant le jour à des divinités au plein sens du terme ? Nous n'en doutons pas et choisissons donc le premier membre de l'alternative ; nous accordons donc au ciel et à la terre, au soleil et à la lune, à l'air et à l'eau (Nil) le rang de véritables dieux existant personnellement. Mais nous n'en avons pas terminé pour autant avec les problèmes posés par les dieux cosmiques. Une seconde question, que nous voulons au moins poser, est aujourd'hui importante pour l'égyptologie : une différence d'origine se cache-t-elle derrière la différence typologique entre dieux cosmiques et dieux

1. CT II, 41a : dans ce texte Pet est joint à Geb : « (Je suis) celui pour qui ont été faites l'étendue de Pet et la vastitude de Geb »...
2. SETHE, *Urgeschichte*, § 70.
3. Par exemple l'idée personnifiée du destin, Shai (cf. *infra*, chap. IV), et surtout Maat (cf. *infra*, chap. VI).
4. BONNET, RÄRG, p. 626.

locaux ? Autrement dit : ces derniers sont-ils les anciens numina de tribus nomades, tandis que les premiers seraient dus à la population rurale, l'élément nomade correspondant au sud et le rural au nord (en liaison avec l'Asie-Mineure) [1] ? Pour nous, nous ne nous risquerons pas à trancher ici. Sans doute le cultivateur a-t-il particulièrement besoin des puissances cosmiques s'il veut prospérer. Mais le nomade errant peut-il se passer d'elles ou se soustraire à leur influence ? De plus, la question ne nous semble pas primordiale. En effet, la conception personnelle des dieux, telle qu'on la trouve au niveau de la pensée mythique, date du début de l'époque historique [2], donc déjà après que les éléments méridionaux et septentrionaux, nomades et ruraux se sont largement interpénétrés [3]. Notons encore ceci : les dieux cosmiques se distinguent fondamentalement par une « figure » entièrement humaine [4]. Connaissant l'amplitude de l'incarnation du divin et ayant appris à comprendre son fondement, nous pensons qu'il n'y a qu'une raison à une figure entièrement humaine : une absence de tradition cultuelle concernant les dieux cosmiques, ayant pour effet qu'ils n'étaient pas reliés à d'anciens porteurs de puissance locaux, dont on n'avait par conséquent pas à tenir compte dans le choix d'une « figure ».

Nous avons parlé dans ce qui précède, et avec quelque embarras, d'une « conception » des dieux ; nous entendons par là que l'époque et les circonstances de leur naissance ne peuvent pas être précisées. On ne peut donc rien en dire sinon qu'il y a eu un commencement et qu'il appartient au grand mouvement par lequel, avec la conscience historique, l'histoire humaine au sens étroit du mot commence. Si nous nous exprimons ainsi négativement, cela tient à l'idée que nous nous faisons du début de

1. H. STOCK, *Saeculum* I, 1950, pp. 620 ss., en particulier 622 ; insiste sur le caractère local (et national) des dieux.
2. Un tel commencement n'est pas obligatoirement lié à « Ménès », mais peut lui être antérieur de quelques générations ; cf. l'article de W. KAISER à paraître dans ZÄS 86, 1961.
3. Nous connaissons une palette d'ardoise de Gerzeh, datant de la fin de la préhistoire, décorée d'une tête de bovin ornée d'étoiles (W. M. Fl. PETRIE, *The Labyrinth, Gerzeh and Mazguneh*, 1912, Pl. VI, 7) ; la date de cette palette est confirmée par le dessin qui figure sur un vase de porphyre d'Hiéraconpolis datant de la Ire dynastie : A. J. ARKELL, JEA 44, 1958, p. 5 et E. M. BURGESS-A. J. ARKELL, *op. cit.*, pp. 6 ss. Il en résulte que dès cette époque des divinités animales faisant typologiquement partie des numina tribals ou dieux locaux avaient un aspect cosmique.
4. Ce qui cependant n'exclut pas une assimilation postérieure à des dieux animaux et l'adoption d'éléments de leur « figure » : Rê a une tête de faucon par assimilation à Horus, Shou et Tefnout sont un couple de lions parce que localisés à Léontopolis.

l'existence historique ou de la visibilité d'un Dieu, idée totalement différente : nous sommes habitués à ce que la divinité ne soit pas conçue, mais se *révèle*. De telles révélations caractérisent surtout à nos yeux le Dieu d'Israël. Par exemple, JHWH révèle à Moïse son Nom et son dessein (Ex. 3), mais aussi ses Commandements (Ex. 20) ou plus tard se révèle comme maître de l'histoire à celui dont Il fait l'instrument de son intervention dans l'histoire, Cyrus, roi de Perse (Es. 45). En ce cas la divinité commence habituellement par les mots : « Je suis ». De même le Christ johannique révèle sa nature sous cette forme de prédication de lui-même : « Je suis le bon Berger » (Jn. 10, 11. 14), etc. Tout ceci nous incite à nous demander ce qu'il en est de la révélation en Égypte. Or une chose est certaine : pour la foi égyptienne aux dieux, la révélation de type biblique n'était *pas essentielle* ; nous n'avons aucun moyen de savoir si une révélation a jamais passé pour le commencement et le fondement de la carrière d'un dieu. C'est bien pourquoi nous avons parlé de conception et non de révélation. Cette négation ne veut cependant pas dire que la religion égyptienne ne comporte pas de faits ayant le caractère d'une révélation. Malgré leur rareté et leur sobriété littéraire ces documents témoignent de la puissance de fait de ce phénomène, qui semble se réaliser grâce à la nature des choses. Une révélation se dessine seulement quand, pendant le miracle de la pluie dans le désert le dieu-Providence (Min) devient visible : on « voit son corps » (*m'' ḫpr.w*), sans doute dans le phénomène de la pluie (11e dynastie) [1]. Dans l'Histoire du naufragé (M.E.), le héros, échoué sur une île, rencontre une divinité-serpent, le seigneur du lieu. La violence élémentaire de cette créature et la terreur sacrée qu'inspire cette rencontre au Naufragé sont décrites en termes impressionnants : le dieu jusque-là inconnu apparaît parmi un fracas et des secousses sismiques, et l'homme se jette à plat ventre devant lui [2]. Enfin, au moment du départ, le serpent donne une mission à l'homme : « fais-moi une bonne réputation dans ta ville ». Il achève donc la révélation par un commandement missionnaire qui l'apparente aux révélations bibliques. Sans doute cet ordre n'est-il nullement le centre du récit ; au contraire, on raconte d'abord longuement

1. Texte : J. Couyat-P. Montet, *Les inscriptions hiéroglyphiques et hiératiques du Ouâdi Hammâmât* (MIFAO 34), p. 97 (nº 191). Le phénomène n'est pas obligatoirement d'ordre visuel : *m'' ḫpr.w* peut aussi signifier « connaître la nature » ; sur le miracle de la pluie, cf. Posener, *A propos de la « pluie miraculeuse »*, in « Revue de Philologie », etc., 25, 1951, pp. 162 ss.
2. Traduction, p. ex., chez Erman, *Literatur*, p. 59.

comment l'homme doit rendre compte de son existence au dieu, sur cette question de la divinité : « qui t'a amené (ici) ? » Suit un récit détaillé par l'homme, continué par une narration correspondante du serpent, visiblement destinée à consoler son interlocuteur, et qui trahit l'intention littéraire du tout. D'ailleurs, tout au moins dans le cadre littéraire dans lequel elle nous est parvenue, l'œuvre est une histoire et non un document religieux [1], en sorte que l'on ne doit pas voir dans la révélation une déclaration de foi, mais un morceau de littérature. La stèle dite du Sphinx, de Touthmosis IV, pose des problèmes semblables [2]. Le dieu, incarné dans le grand sphinx de Gizeh, y apparaît en rêve au prince endormi près de lui et lui dit : « Je suis ton père Harmachis-Khepri-Rê-Atoum, je te donne mon royaume sur terre à la tête des vivants », etc. Puis l'attention du prince est attirée sur les tempêtes de sable qui menacent l'impressionnante image du dieu. Nous trouvons même dans ce document la formule « je suis X », mais la révélation onirique, accordée dans le but limité d'un geste unique (le dégagement du Sphinx), est trop évidemment un procédé littéraire répandu destiné à narrer des hauts faits royaux [3], en sorte que la révélation, qui dans ce cas également est à peine esquissée, reste une fois de plus sans rôle initiateur pour la foi aux dieux. Nous retrouvons la même formule « je suis » dans l'inscription, sur un rocher de l'île de Sehêl aux environs de la 1re cataracte, qui est devenue célèbre sous le titre de « stèle de la famine ». Le texte raconte, apparemment d'après des documents anciens, la révélation accordée en rêve au roi Djeser (3e dynastie). Le dieu Khnoum lui apparaît et se présente à lui (ligne 18) : « Je suis Khnoum, qui t'ai formé », etc. Puis la divinité parle entre autres de son pouvoir sur le Nil ; elle promet au roi de hautes crues, donc des années prospères. Mais dans ce cas encore la révélation est liée à un but très précis : elle incite le roi à faire une donation au dieu et à son temple [4]. Personne n'ira utiliser ce document (indépendamment même de son caractère tardif) pour prétendre que Khnoum est devenu un dieu égyptien à la suite d'une

1. G. Lanczkowski, ZDMG 103, 1953, pp. 360 ss. (où on trouvera une bibliographie détaillée) a le mérite d'avoir commenté en historien des religions l'Histoire du Naufragé, mais s'est, selon nous, trompé sur le genre auquel appartient le texte.
2. Édition récente du texte : Urk. IV (1957), 1539 ss. ; traduction chez Erman, *Die Sphinxstele*, in SPAW 1904, p. 11.
3. A. Hermann, *Die ägyptische Königsnovelle*, in LÄST 10, 1938.
4. Texte, traduction et dernier commentaire chez P. Barguet, *La stèle de la famine à Séhel*, in Bibl. d'Et. XXIV, 1953 ; traduction allemande plus ancienne chez Roeder, *Urk.*, pp. 177 ss.

révélation. Bien au contraire, c'est cette révélation onirique intéressée qui, comme la précédente, présuppose de toute évidence l'existence et l'autorité du dieu. Tout cela n'est rien d'autre ni de plus qu'un cas particulier de ce fait abondamment attesté en Égypte qu'une divinité « apparaît ». Les verbes que dans ce contexte nous traduisons par « apparaître » (*prj*, *ḫʿj* et *wbn*) se rapportent à l'origine au lever des astres. Ils évoquent donc le retour toujours nouveau de ce qui existe depuis longtemps et que l'on connaît bien, et effectivement, au sens figuré, désignent l'apparition (par exemple au cours d'une fête) de dieux anciens et familiers. Nous parlerons enfin des formules par lesquelles le dieu se présente à la première personne, et qui constituent donc la forme classique de la révélation [1]. Elles sont fort rares dans la littérature égyptienne en dehors de celles dont nous venons de parler, et qui ont une intention précise [2]. C'est pourquoi nous apporterons un document : « Je suis Thoth, fils aîné de Rê, qu'a formé (*mśj*) Atoum, issu de Khepri, je suis descendu sur la terre avec les secrets de l' « horizontique »... [3]. Cette rareté nous paraît remarquable parce que de telles formules sont fréquentes dans les hymnes composés en grec et faisant intervenir la déesse égyptienne Isis (« Je suis Isis », etc.) ; on est donc en droit de se demander si cela ne trahit pas une origine extra-égyptienne de ces hymnes [4].

Nous croyons que d'une part nous devions ces éclaircissements sur la révélation au lecteur curieux de phénoménologie religieuse. Nous espérons en outre qu'ils permettent d'approcher, tout au moins négativement, la conception des dieux égyptiens, laquelle ne peut plus être décrite de façon précise, en excluant catégoriquement un rôle initiateur de la révélation. Enfin ils nous fournissent la transition à notre dernier paragraphe sur les dieux, dont le sujet est le *roi-dieu*. Car si l'on prend maintenant le mot « révélation » au sens large, et, comme nous le faisons, si l'on n'entend par là rien d'autre que la manifestation visible de la divinité sous une forme à la fois perceptible

1. Pour des distinctions plus subtiles, cf. E. SCHWEITZER, *Ego eimi*, Bâle, 1939.
2. Les cas, nombreux, dans lesquels le mort, pour augmenter sa puissance, s'identifie à un dieu, ce qui le conduit à utiliser lui aussi la formule « Je suis le dieu X », n'en font évidemment pas partie ; ce ne sont là que « formules d'identification » ; d'ailleurs R. BULTMANN, *Das Johannisevangelium*, 1937, p. 167, les distingue des autres types, qui peuvent conduire à une révélation (cf. *infra*, p. 243).
3. E. CHASSINAT, *Mammisi d'Edfou*, Pl. 116.
4. D. MÜLLER prendra position sur ce point dans son article à paraître en 1961 in ASAW : *Ägypten und die griechischen Isis-Aretalogien*.

aux sens et vivante, on est fondé à dire que la divinité se révèle dans la personne du roi [1]. Et effectivement le roi d'Égypte, que l'on connaît par des témoignages écrits dès les débuts de l'histoire, est assimilé à Horus, le « Lointain », le dieu du ciel à corps de faucon. On dit : « Horus X » ; les stèles des plus anciens rois unissent le nom d'Horus au nom individuel du roi, comme c'est le cas pour « Horus Serpent », célèbre pour son monument magistralement composé. Pour ce travail également, les artistes ont secondé les théologiens en sachant donner au contenu religieux une forme valable. A titre d'exemple, songeons au roi Khephren, qui se fond en une unité merveilleuse avec le faucon Horus. Cette œuvre d'art rend l'aspect « horussien » du roi bien plus convaincant que ne le feraient des mots [2]. On ne peut dire avec certitude s'il s'agit là d'une identité ou seulement d'une incarnation, ou encore si une identité originelle s'est édulcorée en incarnation. Nous pensons que cette dernière hypothèse est la bonne parce qu'elle trahirait la succession des stades de pensée : au stade (magique) de la Puissance, le chef est autant porteur de puissance que le faucon ; ils sont donc identifiables l'un à l'autre. Au stade (mythique) des dieux cependant, stade caractérisé par l'existence personnelle, donc par des frontières, ils se séparent et le roi humain ne peut plus être que le vêtement terrestre du dieu à corps de faucon. Finalement il est « celui qui paraît (*ḫʿj*) sur le trône d'Horus » [3]. Certes, cette capacité suffit à élever le roi bien au-dessus du niveau humain et à le placer à mi-chemin entre Dieu et l'homme. Puis un autre pas dans le même sens est accompli par la définition dogmatique du roi comme « fils de Rê » (*s' Rʿ*). Elle fait partie des titres du souverain égyptien à partir de la 4e dynastie et donne à la liste de ces titres sa forme classique à cinq membres [4], le roi ayant

1. Dans une recension fertile en idées (JAOS 74, 1954, pp. 35 ss.), R. ANTHES a parlé en ce sens d'une « religion of revelation » : « It was Horus who manifested himself as the living king », etc. (p. 38) (« c'était Horus qui se manifestait dans la personne du roi de chair »). Toutefois, si l'on choisit une telle terminologie, il ne faut pas oublier qu'en ce cas « révélation », comme on l'a établi plus haut, est pris dans un sens tout à la fois élargi et affaibli.
2. Cf. U. SCHWEITZER, *Das Wesen des Ka im Diesseits und Jenseits der alten Ägypter*, in ÄgFo 19, 1956, p. 53 et H. BRUNNER, ZÄS 83, 1958, pp. 74 ss.
3. Cf. J. LECLANT, MDAIK 15, 1957, p. 166, qui cite aussi le pendant féminin de cette formule : « celle qui paraît sur le trône de Tefnout », comme titre des « adoratrices du dieu ».
4. H. MÜLLER, *Die formale Entwicklung der Titulatur der ägyptischen Könige*, in ÄgFo 7, 1938 ; modifications importantes par S. SCHOTT, *Zur Krönungstitulatur der Pyramidenzeit*, in NAWG 1956, nº 4 ; la liste

déjà reçu auparavant trois autres titres, dont deux rendent compte de la dualité morphologique et politique du pays (Vallée et Delta, Haute-Égypte et Basse-Égypte) ainsi que de la pensée dualiste des égyptiens [1] : « les deux maîtresses » (= les divinités de la couronne, Outo et Nekhbet) et « celui qui appartient au roseau et à l'abeille » (symboles de la Haute-Égypte et de la Basse-Égypte) [2]. Quiconque aborde la religion égyptienne de l'extérieur estimera que la filialité du roi par rapport au dieu du Soleil est une dignité particulière et une preuve manifeste du caractère divin du roi d'Égypte. Sans doute est-ce tout à fait vrai, mais pourtant les choses se présentent d'une façon différente si on les replace dans l'histoire de la religion égyptienne. On constate alors que ces mots « fils de Rê » sont en même temps l'expression d'une diminution par rapport à ce qui était antérieurement : le roi n'est plus purement et simplement identique au dieu du ciel et du cosmos, ni même son incarnation, il n'est plus que le fils d'un père divin. Mais, en vertu d'un principe général et particulièrement vrai pour l'ancien Orient, fils signifie qu'il est *responsable* devant un père plus puissant. Rien ne confirme mieux cette idée que le fait que le roi ne fait rien d'autre, en agissant, qu'exécuter les ordres de son père. C'est ainsi que le roi (Sésostris I) dit dans un rapport sur la construction d'un temple que Dieu l'a fait « pour exécuter ce qu'il a ordonné de faire » [3]. Les pharaons du N.E., Touthmosis III en tête, entreprennent leurs campagnes sur l'ordre de leur divin père (Amoun-Rê), etc. [4]. L'idée devient si courante que des preuves détaillées, si elles ne sont guère possibles à avoir, ne sont pas nécessaires. Cependant nous ferons encore appel à des documents d'un tout autre genre : dans l'architecture, dont on sait qu'elle reflète l'évolution du culte, donc assez souvent celle de la théologie, la diminution du pouvoir suprême du roi est évidente. Avec la prédominance du culte solaire sous la 5e Dynastie, les sanctuaires du Soleil (situés près d'Abousîr) s'élèvent et ces devoirs architecturaux du souverain à l'égard de son divin père diminuent du même coup considérablement l'ordre de grandeur des propres lieux de culte et de sépulture du roi, à savoir les Pyramides. Il est vraisemblable que la transformation dogmatique du titre royal de « Horus » en « fils de Rê » recouvre un conflit entre le nord et le sud, le dieu cosmique en pleine expansion ayant son centre spirituel au nord [1] ; les sculptures en relief de ses sanctuaires évoquent dans leur représentation de la nature la tendance septentrionale à l'expression réaliste de toute l'existence [2]. Nous n'en dirons pas plus sur ce sujet, mais tenons à modifier notre propre terminologie tout en mettant en lumière la dialectique de la situation. Nous avons parlé d'une « transformation » du titre royal. Cela pourrait donner l'idée qu'il y a eu une rupture et que le nouvel ordre de choses exclut l'ancien. Ce serait une profonde erreur que de le penser. Les Égyptiens ne seraient pas les Égyptiens s'ils n'avaient pas maintenu l'ancien à côté du nouveau et ne les avaient, sinon conciliés, du moins juxtaposés. Dans le cas qui nous occupe il y a tout au moins une juxtaposition, celle de l'ancien titre de « Horus » à côté du nouveau rang de « fils de Rê ». Mais il n'en demeure pas moins que la tendance de l'histoire va dans le sens d'une diminution progressive de la divinité du trône, soit en descendant : identité, incarnation, filialité. Car il est certain que la nouveauté était toujours l'essentiel, parce que caractéristique de l'époque, bien qu'elle n'annulât pas l'ancien état de choses. La doctrine de la filialité solaire a d'ailleurs connu une large mythisation. Nous la connaissons par un conte du Pap. Westcar (bas M.E.), qui relate la naissance des rois de la 5e Dynastie, conçus par la femme d'un prêtre, donc une mortelle, des œuvres du dieu du Soleil [3]. Mais surtout elle se présente à nous sous forme de documents dogmatiques dans les séries de reliefs de deux des plus célèbres monuments de Thèbes (18e Dynastie) : la muraille nord de la colonnade médiane du temple des morts édifié par Hatshepsout à Deir-el-Bahari et l'une des pièces construites par Aménophis III au temple de Louqsor [4]. On y peut voir l'engendrement de ce roi par le dieu de l'Empire (Amon-Rê) et l'épouse du souverain régnant ainsi que sa nais-

de cinq titres explique un passage célèbre d'Esaïe (9, 5 s.) ; cf. A. ALT, *Mélanges A. Bertholet*, 1950, pp. 42 s.

1. E. OTTO, *Die Lehre von den beiden Ländern in der ägyptischen Religionsgeschichte*, in Anal. Or. 17, 1938, pp. 10 ss.
2. E. OTTO, ZÄS 86, 1961, donne à penser que *bjtj*, donc le second membre, désignait primitivement la royauté ancienne, et que l'ensemble de la formule n'a dû avoir une signification locale qu'après coup. Le sens de l'autre titre « Horus d'or » n'est pas certain ; cf. BONNET, RÄRG, pp. 216 s.
3. « Manuscrit de cuir » de Berlin ; traduction chez ERMAN, *Literatur*, p. 80.
4. Annales de Touthmosis : Urk. IV, 649 et *passim*.

1. STOCK, *op. cit.*, pp. 628 s ; c'est à dessein que nous ne parlons que d'un « centre », afin de ne pas exclure la possibilité de la conception d'un dieu du soleil dans le sud également.
2. WOLF, *Die Kunst Ägyptens*, pp. 109 et 215 s.
3. Traduction chez ERMAN, *Literatur*, pp. 73 ss.
4. Sur l'apparition à cette époque de ce genre de séries, cf. U. SCHWEITZER, *Das Wesen des Ka*, etc., p. 65.

sance ; le dieu s'approche de la jeune mère sous les traits du pharaon. Ces scènes font l'objet de textes et de dessins délicats, bien que le sujet, abordé sans gêne, en soit le processus de l'engendrement sexuel et n'ont rien de cette spiritualisation ascétique qui devait s'emparer du bas-hellénisme et colorer la naissance miraculeuse de Jésus. Mais la tradition des représentations est demeurée vivante jusqu'au seuil du christianisme ; elle descend jusqu'à la naissance de Césarion, fils de César et de la septième Cléopâtre [1].

Nous avons dit qu'à partir du moment où le roi n'a plus été que l'incarnation de la divinité il n'était plus dieu au plein sens du terme. Parmi les causes de cette dévaluation, il y a tout d'abord les frontières que devait nécessairement tracer le stade de pensée mythique en accédant à la conception de personnes. Il y a aussi la nature évidemment humaine du roi, dont on prit mieux conscience avec les progrès de la raison. Nous savons aujourd'hui que la primitive divinité du chef avait ensuite dans l'A.E., ce qui est attesté dès la 4e dynastie, été remplacée par une véritable *doctrine des deux natures*, donc édulcorée. On peut en effet prouver qu'entre la divinité de l'office royal et l'humanité de chacun de ceux qui le remplissent, la distinction est désormais faite dans les termes avec une étonnante rigueur logique. Les documents de cette époque, surtout des inscriptions funéraires de grands du Royaume, plus des décrets des rois eux-mêmes, utilisent pour la personne de chaque souverain un autre mot que pour le porteur de la charge supra-personnelle. Dans le premier cas, abstraction faite de certaines nuances, ils parlent de *ḥm*, que malheureusement nous avons pris l'habitude de traduire par « majesté », bien qu'au contraire cela signifie « le corps » [2]. Si par contre ils pensent au porteur de la charge, ils l'appellent *njśwt*, se servant en cela d'un mot que l'on retrouve également dans ceux des titres royaux qui proclament la nature divine du monarque [3]. Nous attachons moins d'importance à l'aspect politique de tout cela qu'à l'aspect théologique et aussi un peu psychologique. Dans la conception de l'A.E., le roi vivant est tout à la fois homme et dieu, et il doit attendre

1. LD IV, 60/1, d'Hermonthis, actuellement détruit.
2. Vu par SPIEGEL, ZÄS 75, 1939, pp. 112 ss. ; majestas, dérivé de majus, a reçu, on le sait, dans le vocabulaire du culte impérial romain un sens opposé.
3. H. GOEDICKE, *Die Stellung des Königs im AR*, in Ägyptol. Abhandl. 2, 1960 ; *njśwt* est dans ce cas distingué orthographiquement de sa forme abrégée par une graphie plus complète dans le titre *njśwt-bjt* : GOEDICKE, *op. cit.*, p. 17.

d'être mort, comme nous l'apprennent les textes mortuaires royaux et comme nous allons le montrer, pour ne plus être que dieu [1]. Mais d'avoir parlé d'une *doctrine* des deux natures pourrait induire le lecteur en erreur ; nous aurions l'air de dire que les textes comportent des déclarations de caractère doctrinal sur ce sujet. Rappelons donc qu'il faut déduire les faits à partir de la terminologie pour ainsi dire pied à pied, mais c'est précisément la logique de cette terminologie qui permet de deviner l'existence et le degré de précision d'une conception. Si donc nous nous demandons maintenant comment l'homme a pu devenir roi, c'est-à-dire être chargé d'un office divin, nous ne pouvons pas escompter que l'Égyptien fera là-dessus des déclarations dogmatiques. Ce que par contre nous pouvons connaître, c'est un phénomène qui marque le passage de l'un à l'autre et élève l'homme élu jusqu'à la sphère des deux natures. Il fallait que quelque chose arrivât pour que l'homme mortel pût devenir roi, porteur d'une charge divine. Ce quelque chose est la cérémonie du couronnement, liée à l'établissement de la liste des titres et des noms du roi ; le seul fait qu'on donne des noms montre que c'est une personne nouvelle qui surgit à l'être. De même la destination des couronnes suffit à prouver qu'elles sont particulièrement chargées de puissance. Et effectivement le roi s'approprie les forces qu'elles contiennent d'une manière très réaliste : en les mangeant ; dans la « sentence cannibalesque », pleine d'une vigueur primitive, des Textes des Pyramides, le souverain dévore la couronne de la Basse-Égypte, acquérant par là la royauté sur le nord du pays [2]. Dans ces mêmes textes, mais aussi dans d'autres collections, se trouvent des hymnes aux couronnes, qui y sont louées comme sources de l'honneur et de la puissance que celui qui les porte a acquis par elles [3]. Dans le culte des rois morts, les couronnes jouent un rôle considérable, autant dans les faits que dans le mythe ; il y a des sanctuaires propres aux couronnes, etc. [4]. Le règne du nouveau monarque, disions-nous, donc son existence en tant que roi, commence avec le couronnement, dont, tout naturellement,

1. Goedicke, avec conséquence, fonde ses recherches sur les seuls documents de l'A.E. et ne tient pas compte de ce que, de notoriété générale, disent les Textes des Pyramides sur le rang du roi-dieu après sa mort.
2. Pyr. 410a, 411a/b ; cf. SETHE, *Kommentar* II, pp. 168 s.
3. Pyr., Sentence 221 et Hymnes aux couronnes chez ERMAN, *Hymnen an das Diadem der Pharaonen*, in APAW 1911, p. 23 ; traduction également chez ERMAN, *Literatur*, pp. 35 s.
4. H. RICKE-S. SCHOTT, *Beiträge zur ägyptischen Bauforschung und Altertumskunde* 5, 1950, pp. 105, 160 s., 186 ss.

l'imposition de la couronne constitue le centre [1]. Dans le cas idéal, dont nous savons avec certitude qu'il s'est rencontré pour Hatshepsout, le jour du couronnement tombait le Nouvel-An ; dans les autres cas, on comptait les années d'après le jour du couronnement et l'année commençait par lui [2], ce qui nous permet de mesurer l'importance de cet acte. Il est vrai que, plus tard, l'idéologie a tout fait pour formuler la destination, disons : la prédestination du roi, à son office dès ou même avant sa naissance. L'Enseignement pour Meri-ka-rê dit que dieu a fait l'homme « monarque dans l'œuf » [3] ; Sinouhé loue le prince régnant (Sésostris I) de ce que « dès l'œuf il ait fait des conquêtes, que son regard ait été (tourné) vers elles depuis sa naissance » [4]. Si le premier de ces exemples se rapporte au principe dynastique et vise la continuité de la dynastie, si le second est une glorification à la fois rétrospective et hyperbolique du roi devenu adulte, tous deux (et beaucoup d'autres encore) tendent à dépasser l'événement daté du couronnement et à rejoindre les commencements premiers ; ils veulent ancrer la nature royale, donc supra-humaine du souverain dans la durée, la faire passer du devenir à l'être. Mais le couronnement, événement daté, exigeait que la divinité du roi appartînt au devenir. On n'était pas roi, on le devenait. On était homme, et on devenait porteur d'une charge divine. Puis voici l'autre événement décisif dans la vie du monarque : la mort. Si l'homme, par le couronnement, est devenu participant de la sphère divine, par la mort, toujours dans la doctrine de l'A.E., il cesse d'appartenir à la sphère humaine. Preuve en soit tout d'abord l'absence totale de *ḥm*, exprimant la corporéité terrestre du roi, dans les nombreuses sentences sur les rois morts figurant dans les pyramides. Avec la mort, cet aspect humain a été effacé [5]. Preuve en soit encore une négation de la mort, laquelle est liée à l'existence physique, et son remplacement par le commencement d'une nouvelle vie : « tu n'es pas parti mort, tu es parti vivant » [6] et même : « prends (le roi) par le bras, emmène(-le) au ciel, afin qu'il ne meure pas

1. D'après une ancienne mise en scène de succession et de couronnement, destinée à Sésostris I et conservée dans un Ms. du M.E. : SETHE, *Dram.* Texte, pp. 203 ss. (scène 31) : « affermissement de la couronne (par) le Gardien de la Grande Plume ».
2. SCHOTT, *Altägyptische Festdaten*, in AMAW 1950, nº 10, pp. 60 ss.
3. Pap. Ermitage 1116A, ligne 135.
4. Sinouhé B 69.
5. GOEDICKE, *op. cit.*, p. 61.
6. Pyr. 134a ; plus tard c'est la mort du simple particulier qui sera niée de semblable façon (CT I, 190a/b, spell 44). Sur cette démocratisation de la foi aux morts, cf. *infra*, chap. IX.

en terre parmi les hommes » [1] ; ce commencement consiste donc dans l'enlèvement du roi. Nous trouverons plus loin des preuves manifestes de cet Au-delà céleste du roi (cf. *infra*, pp. 262 s.). Preuve en soit enfin le fait qu'il devient Osiris, entrant ainsi dans l'éternité de ce dieu ; ainsi, leur analogie initiale de comportement est finalement devenue une identité de leurs personnes (cf. *infra*, p. 84).

Jusqu'à présent, pas de difficulté. Mais en ce qui concerne la mort dans la conscience du monarque vivant et, à son propos, dans la pensée de ses sujets, ces derniers aussi bien que lui-même ont dû avoir à résoudre un problème psychologique. Car les tombes royales de l'A.E. précisément étaient présentes à tous les regards dans des dimensions monumentales ; et leur subdivision en deux parties : le temple du roi-dieu, promu à l'éternité, mais continuant à agir, et les pièces destinées aux soins dont le défunt avait besoin en tant que défunt, révèle la double nature du souverain [2]. La littérature sceptique de l'époque qui a succédé à l'A.E. a, en face de l'effondrement de la puissance terrestre du roi, parlé sans périphrases de la mort des rois et même signalé les lamentables violations de tombes royales : « voyez, celui qui avait été enseveli en tant que faucon (c'est-à dire : le roi) gît sur une couche ; les secrets de la pyramide (c'est à dire la chambre du sarcophage, à l'intérieur, ou le sarcophage lui-même) sont sur le point d'être vidés » [3]. Sans plus d'ambages, une version de ce qu'on appelle les « chants des harpistes » parle des « dieux (entendons : rois) qui sont nés autrefois (et) reposent dans leurs pyramides » et tire de cette connaissance de la brièveté de la vie une philosophie du « carpe diem » [4]. Ce n'est donc pas un hasard si le roi apparaît dans toute son humanité précisément sur la toile de fond de la mort. Quand Neferir-ka-rê apprend que son fidèle vizir Ouashptah est soudain au bord de la tombe, il « prie Rê », c'est-à-dire se tourne comme

1. Pyr. 604e/f.
2. Nous devons à H. RICKE, *op. cit.*, une distinction nette, tant architecturale que fonctionnelle, entre « temples pour les sacrifices au mort » et « temple d'adoration » dans les tombes royales de l'A.E.
3. Admonitions VII, 2 ; traduction chez ERMAN, *Literatur*, p. 140 ; A. H. GARDINER, *The Admonitions of an Egyptian Sage*, 1909, p. 54, propose de comprendre que le texte fait allusion au pillage des tombes. La traduction : « ce que la Pyramide cachait sera vidé » est également possible ; en ce cas ces mots se rapportent à la momie, au sarcophage et à la décoration du tombeau.
4. Chant de harpiste Antef, Pap. Harris 500 VI, 4 ; traduction récente chez SCHOTT, *Altägyptische Liebeslieder*, 1950, p. 54 ; le texte peut aussi, avec M. LICHTHEIM, JNES, IV, 1945, p. 192, être découpé autrement : « les dieux qui sont nés autrefois reposent dans leurs pyramides ».

n'importe quel autre homme dans la même situation vers Dieu, l'ultime secours [1], et la composante humaine de la sphère des deux natures ne peut se manifester plus clairement. Puis, lorsque, après l'effondrement de l'A.E. et le chaos de l'interrègne, une nouvelle royauté fut en place, un écrit de propagande mit dans la bouche du roi assassiné Amenemhet I ces mots qui font figure d'un message d'outre-tombe : « prends garde à tes sujets..., ne t'approche pas d'eux seuls, ne te fie pas à ton frère, ne connais pas d'ami et ne te fais pas de confident. Cela ne mène à rien » [2]. Nous lisons là avec émotion un *document humain* [3] de la solitude inquiète du monarque qui avait fait l'expérience des limites de son existence humaine de la façon la plus tangible.

Ainsi le roi d'Égypte était à la fois homme et dieu, et son rôle de médiateur est évident puisque lui seul *fréquentait les dieux*. Théoriquement, lui seul était apte à accomplir le culte, bien que par nécessité il déléguât son office à toute une armée de prêtres. Nous aurons à en reparler (Chap. v). Disons simplement ici que la fonction sacerdotale du roi est non seulement un privilège par rapport aux hommes, mais tout autant un rôle de serviteur des dieux. Cela se voit, par exemple, dans les prescriptions du rituel du culte quotidien. Le prêtre royal doit y dire entre autres : « je baise la terre, j'embrasse Geb (le dieu de la terre) », et il y a des titres de chapitres comme ceux-ci : « sentence pour se coucher à plat ventre », « sentence pour baiser la terre, le visage en bas » [4]. Et effectivement nous connaissons des œuvres d'art qui montrent le roi prosterné (devant la divinité) ; or nous en connaissons depuis peu qui remontent au M.E. et à la 18e Dynastie, et non pas seulement à l'époque ramesside. Il est donc interdit d'expliquer la situation au N.E. par des influences extérieures (par exemple syriennes) ; nous devons au contraire la comprendre à partir d'elle-même [5]. Puis le paradoxe

1. Urk. I, 42, et GOEDICKE, *op. cit.*, p. 55.
2. Pap. Millingen I, 3/5 ; texte et traduction chez A. VOLTEN, *Zwei altägyptische politische Schriften*, in Anal. Aeg. IV, 1945, pp. 106 s. ; cf. aussi E. OTTO, HO I, 2, 1952, pp. 117 s.
3. Ces deux mots en français dans le texte (*N. d. T.*).
4. Rituels du temple de Sethi I à Abydos et Papyri de Berlin 3055, 3014 et 3053 ; texte et traduction chez A. MORET, *Le rituel du culte divin journalier en Égypte*, 1902, pp. 56 ss. ; mais même ce rituel quotidien montre la situation du prêtre-roi sous un double jour : aux paroles d'humilité se joignent des paroles orgueilleuses en face de l'image à laquelle le culte est rendu et qui a besoin des soins du prêtre (BONNET, *Die Symbolik der Reinigungen im ägyptischen Kult*, in Angelos I, 1925, p. 120).
5. H. G. FISCHER, *Prostrate Figures of Egyptian Kings*, in University Museum Bulletin Philadelphia 20, 1, 1956, pp. 27 ss. ; du même, *eodem loco* 21, 2, 1957, pp. 35 ss.

inhérent à cette position intermédiaire entre Dieu et l'homme saute aux yeux quand (au N.E.) le roi, du fait de ses fonctions sacerdotales, se trouve en présence de sa propre image comme dieu [1]. Ainsi la tension introduite par la conception officielle de la royauté dès l'A.E. et qui mettait le roi dans un champ de forces entre le pôle humain et le pôle divin se manifestait aussi dans le double visage du sacerdoce, permettant la fréquentation des dieux, mais agenouillant du même coup celui qui accomplissait leur culte. Tout ceci aura montré qu'à la lumière de l'histoire la doctrine de la divinité du trône, simple à ses origines, est devenue un système compliqué et dialectique. Il est tentant de supposer que la distinction dans le roi-dieu vivant d'une nature humaine et d'une nature divine est parallèle à la distinction entre ici-bas et au-delà, c'est-à-dire au remplacement, par un monde radicalement différent, d'un ici-bas prolongé par-delà la mort ; nous aurons à reparler de ce remplacement à propos de l'élaboration d'un jugement général des morts (cf. *infra*, pp. 172 ss.). Laissons cela pour l'instant, de même que la divinisation, d'importance secondaire (par rapport à la position de départ aux origines), du roi vivant, qui culmine sous la royauté d'Amarna. Revenons simplement, pour conclure, à notre point de départ : le roi, disions-nous, *révèle* la divinité parce qu'il en est l'incarnation visible. Cette capacité et cette fonction sont exprimées par le monarque d'une période ultérieure et menant à la divinisation du roi vivant, Ramsès II, dans ce style publicitaire à base d'apostrophes dans lequel les âges modernes aiment à crier sur les toits ce qui avant eux allait de soi sans bruit. Lui aussi se sert de la formule « je suis » dont nous avons dit qu'elle était typique de la révélation : « Écoutez ! Je vous parle, vous tous les hommes (*rmt*), vous les grands de la terre (et) tous mes soldats (*mnf'.t*) : Je suis Rê, le seigneur du ciel, qui est sur la terre. Je vous comble de bienfaits comme un père », etc. [2]. Tout cela correspond d'ailleurs au prix attaché à la « célébrité » (*hmhm.t*), volontiers attribuée au roi dans le N.E. et visiblement devenue valeur par suite du sentiment de la masse [3]. Pour une fois soyons reconnaissants au style publicitaire : il nous a dit en un mot comment désormais le roi se voyait lui-même théologiquement et entendait être vu.

1. Cl. BONNET, RÄRG, p. 387 et U. HÖLSCHER, *Medinet Habu*, in Morgenland 24, 1933, p. 8 (Sethos I. in Qurna).
2. Abou-Simbel, stèle de la niche au nord des colosses ; texte : Les temples immergés de la Nubie I, Pl. 166 et p. 163.
3. J. SPIEGEL, *Der « Ruf » des Königs*, in WZKM 54, 1957, pp. 191 ss.

Chapitre III

LE GROUPE DES FIDÈLES

Jusqu'à présent, le lecteur considérant les choses d'un point de vue chrétien s'est fait de la religion égyptienne, à propos de la foi aux dieux, une idée négative : elle n'est pas une religion révélée, du moins au sens strict. Si maintenant nous nous tournons vers le groupe de ceux pour qui la foi aux dieux égyptiens était une réalité vécue, le même point de vue nous amènera à un nouveau jugement négatif : *la religion des Égyptiens n'est pas une religion universelle.* Mettons cependant aussitôt cette proposition au positif en disant qu'elle est *une religion nationale*[1]. Mais il nous faut prouver le fondé de cette affirmation dans ce qui suit ; pour ce faire, partons de la conclusion du précédent chapitre. Il y était question de la divinité du trône et plus particulièrement du fait que la divinité s'incarne et se montre au peuple dans la personne du roi. Cela seul donne à penser que le groupe des adorateurs des dieux égyptiens se limite aux sujets du roi d'Égypte. Cette supposition est confirmée sur deux plans, ce qui détermine l'orientation de ce qui va suivre. Elle est confirmée par ces deux faits : le pays d'Égypte est le centre de la terre, dont les frontières se perdent dans le vague, et les Égyptiens sont les seuls hommes dignes de ce nom, à qui rien ne peut être comparé. Telles quelles, ces deux formules sont sans doute l'expression d'une pensée primitive que le temps a quelque peu corrigée ; mais elles ont fait une fois pour toutes de la religion égyptienne une religion foncièrement nationale.

Tout peuple à ses origines voit dans *son pays* et plus particulièrement dans son sanctuaire central le *centre* d'une terre dont la périphérie n'est ni connue ni digne d'intérêt. Cette attitude a trouvé son expression classique dans la notion grecque de « nombril du monde » (ὀμφαλὸς τῆς γῆς), dont on sait que

1. Je choisis ce terme de « Nationalreligion » au lieu de celui de « Volksreligion » (qui se traduirait également par : religion nationale, *N. d. T.*), parce que ce dernier implique habituellement un lien entre la religion donnée et une certaine classe sociale : « religion du (bas) peuple ». Je sais bien, néanmoins, que l'on ne peut guère dire que les anciens Égyptiens aient jamais été une « nation » au sens moderne.

pour les Grecs c'était Delphes. La même formule se retrouve d'ailleurs en Israël (*ṭabbûr hâ-âreṣ*) [1], où l'idée que la patrie est le centre et le noyau de la terre, parfois sans l'image verbale de l'ombilic, s'est maintenue fermement jusque dans le bas judaïsme [2]. Cette idée générale et bien connue [3] avait cours également en Égypte. Elle y a été conçue d'une façon qui semble convenir particulièrement bien à la nature amphibie du pays, immergé chaque année et chaque année ressortant des flots. Nous voulons dire l'idée de la *colline originelle*, sortie un jour de l'eau et à partir de laquelle un dieu créateur fit le monde. On saura à quel point cette conception géographiquement si convaincante a été influente quand nous aurons dit que pendant longtemps chaque sanctuaire égyptien fut considéré comme une copie de cette colline, donc comme centre et noyau de la terre [4]. L'idée d'une colline originelle était au début attachée à Héliopolis. Le grand dieu local, Atoum, y est, dans un jeu de mots, invoqué sous le nom de « colline » : « Tu es grand (*ḳ'j*) dans ce tien nom « Haut » (*ḳ'*, c'est-à-dire colline) » [5]. Mais ensuite elle fut revendiquée par plusieurs centres politiques et spirituels, entre autres naturellement par les villes résidentielles de Memphis et Thèbes [6] ; à Memphis on peut dire que s'imposait le rapprochement avec le dieu local Ta-tenen (« terre élevée », c'est-à-dire émergée) [7]. Il semble qu'au cours des temps — c'est du moins à la fin de l'histoire égyptienne qu'on le constate — la ville d'Hermopolis, en Moyenne-Égypte, ait passé plus que d'autres pour être le point de départ du monde. En tout cas elle réunit dans sa localisation toutes les idées cosmogoniques possibles : celle de la colline originelle, celle de l'île de feu, celle du dieu dans la fleur de lotus. Si l'on ajoute qu'en outre la doctrine de l'œuf du monde et celle des huit dieux originels en proviennent

1. En Ju. 9, 37, désigne le Garizim, où plus tard le temple des Samaritains passa pour être l'ombilic du monde ; en Ez. 38, 12 désigne le pays d'Israël.
2. Jub. 8, 19 ; Hén. 26, 1 ; sur une carte du monde de 1280, Jérusalem est le centre du cercle : *The Jewish Encyclopedia* 7, p. 128.
3. A. J. Wensinck, *The Ideas of the Western Semites concerning the Navel of the Earth*, 1916 ; W. H. Roscher, *Der Omphalosgedanke bei verschiedenen Völkern*, in BSAW 70, 2, 1918 ; cf. aussi R. Meyer, *Theol. Wörterb. zum N.T.* III, p. 43 et M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, 1949.
4. A. de Buck, *De egyptische voorstellingen betreffende den oerheuvel*, 1922 ; il s'agit de l'importante thèse du grand égyptologue et historien des religions de Leyde.
5. Pyr. 1587c, de même 1652a.
6. Pour Thèbes cf. Sethe, *Amun*, §§ 250 ss.
7. Bonnet, RÄRG, pp. 847 s.

manifestement (Chap. viii), tout s'y trouve rassemblé de ce que l'Égyptien a pensé sur l'origine du monde [1]. Nous ne pouvons ici que constater le fait ; cela tient-il à l'importance spirituelle de cette ville à basse époque, ou à sa place centrale dans le pays ? On peut le supposer, non le prouver. Il se forma une image tout à fait particulière pour exprimer que la résidence méridionale de Thèbes avait joué le rôle de noyau du pays. Elle est empruntée au vocabulaire du géologue et du mineur ; la voici : « Tu es la roche mère (*bj'.t.t*) des villes » [2] ; si nous pouvons tenter à nouveau une hypothèse, peut-être est-ce dans ce cas les montagnes si impressionnantes de la région de Thèbes qui ont suggéré la métaphore. Mais pour Thèbes il y a aussi un texte qui formule avec toute la clarté désirable le fait que le monde ambiant est issu de ce lieu : « Thèbes existait avant (*mtr r.*) toute autre ville... puis naquirent les hommes (*ḥr.w*) en elle pour fonder (*grg*) toutes les autres villes », etc. [3]. La prise de possession du pays y est donc présentée comme une colonisation à partir de la plus ancienne ville de la terre. Dans d'autres cas encore on dit simplement qu'une localité « a été le pays de Rê au commencement », etc. [4]. Or tous les faits que nous avons invoqués ont une chose en commun : sans doute ils placent l'origine du monde et son développement en certaines villes d'Égypte, ce dont nous cherchions une attestation ; mais avant tout ils se rapportent à des questions de préséance à l'intérieur même de l'Égypte ; Héliopolis, Memphis, Thèbes, Hermopolis et bien d'autres lieux revendiquent, primitivement ou par une usurpation ultérieure, l'honneur d'être le lieu de la création, donc du même coup le noyau et le centre du monde. Mais qu'en est-il du rapport correspondant entre l'ensemble de l'Égypte et les pays voisins ? Une chose est certaine *a priori* : le seul fait que des villes d'Égypte revendiquaient pour elles les diverses cosmogonies, se faisant ainsi concurrence (une concurrence qui n'était sans doute même pas une rivalité) nous apprend que l'on considérait comme une évidence première que c'était une *ville d'Égypte* qui était l'ὀμφαλὸς τῆς γῆς. Mais les preuves ne manquent pas non plus du fait que, comme à petite échelle certaines villes égyptiennes, de même à grande échelle

1. Morenz, *Ägypten und die altorphische Kosmogonie*, in Mélanges W. Schubart, 1950, en particulier p. 96.
2. Theb. Tempel 49k ; cf. Morenz, *op. cit.*, p. 100.
3. Hymnes à Amon de Leyde (Pap. Leiden I, 350), II, 12 ; traduction chez Kees, *Lesebuch*, p. 3.
4. On le dit de Dendérah dans : Dendérah III, 1871, 78n.

le pays d'Égypte était le centre du monde. Pour l'époque ancienne, il est vrai, nous devons nous contenter de preuves indirectes. Voici tout d'abord la liste classique et bien connue des grands voisins du peuple égyptien : Libyens, Nubiens (plus tard également les Noirs) et Asiates, qui constituent avec l'Égypte ce qui dans le monde mérite qu'on en parle. Or les peuples en question, habitant l'ouest, le sud et l'est de l'Empire du Bas-Nil et, avec la mer au nord, constituant une couronne autour de lui, donnent automatiquement à l'Égypte la place centrale [1]. On trouve ici, sinon le mot lui-même, du moins la situation qui a fait que les Chinois, entourés de Barbares au nord et au sud, à l'est et à l'ouest, ont donné à leur État le titre d' « Empire du Milieu ». Partant de ce milieu, la domination du pharaon s'étend aux quatre points cardinaux jusqu'au bout de la terre « Le midi — dit au roi la divinité — t'est donné aussi loin que souffle le vent (*r'ṯ'w*), le septentrion jusqu'au bout de la mer, l'occident aussi loin que va le soleil, (l'orient jusque-là où) il se lève sous les traits de Shou » [2]. En second lieu, nous sommes renseignés par deux rites des cérémonies du couronnement : le roi, en montant sur le trône, tire des flèches aux quatre points cardinaux, et l'on envoie quatre oiseaux vers le sud, le nord, l'est et l'ouest pour annoncer le début du règne du nouveau pharaon à tous les cantons de l'univers [3]. Ces deux cérémonies montrent que l'Égyptien voyait dans son pays le centre du monde. Si, par rapport à ces indications indirectes, les preuves directes et concrètes sont tardives, c'est qu'il a fallu, pour qu'on exprimât de telles idées en autant de termes, que l'Égypte eût évolué parmi une famille de peuples (cf. *infra*, pp. 78 ss.). Les documents comportent des images et des textes. Nous connaissons à basse époque (IVe-IIIe siècle av. J.-C.), sur un sarcophage de New York, un dessin représentant la terre comme un cercle à l'intérieur duquel les provinces de l'Égypte forment un anneau, ce qui les met bien évidemment au milieu ; un second exemplaire, en tout cas un peu plus ancien, se trouvait dans un magasin d'antiquités du Caire et a été publié récem-

1. Il faut se garder d'identifier *a priori* les *ḥ'w nbwt* aux peuples égéens et de déplacer l'anneau vers le nord ; l'histoire complexe de cette expression a été exposée par J. VERCOUTTER, *Les Haou-nebout*, in BIFAO 48, 1949, pp. 107 ss.

2. H. BRUGSCH, *Reise nach der Grossen Oase el Khargeh*, 1878, t. 13 ; bien que ces mots y soient adressés au Perse Darius, ils visent évidemment sa qualité de roi d'Égypte.

3. H. GAUTIER, *Les fêtes du dieu Min*, 1931, p. 215 ; BONNET, RÄRG, p. 398 ; C. J. BLEEKER, *Die Geburt eines Gottes*, 1956, pp. 90 s.

ment [1]. D'autre part Horapollon dit clairement que le pays d'Égypte forme le « milieu de la terre habitée » [2], et Stobée reconnaît à l'Égypte, « terre très sainte » (ἱεροτάτη χώρα) cette position au centre du monde (γῆ) [3]. L'un des auteurs des écrits dits hermétiques enfin, connu des savants sous le nom de Pseudo-Apulée, modifie le thème et loue l'Égypte (terra nostra) d'être « le temple du monde entier » et « le reflet du ciel » [4], ce qui installe la situation privilégiée de ce pays dans la métaphysique. Nous pourrions nous contenter de ces preuves claires si les citations grecques ne posaient un problème qu'il vaut la peine de résoudre et qui, au prix d'une courte parenthèse, pourra éclairer notre recherche. L'Égypte, dit-on, est le milieu de la γῆ ou de l'οἰκουμένη. Ces mots grecs nous contraignent à nous demander comment l'Égyptien a exprimé γῆ ou οἰκουμένη, la « terre », et en outre s'il pouvait aussi rendre le mot κόσμος, « monde ». Constatons d'emblée qu'il n'a jamais compris l'idée de monde au sens de « κόσμος ». Il disait, tout comme son voisin l'Israélite, « le ciel et la terre » (Gn. I, I), en y joignant volontiers le « monde inférieur » ou l' « eau ». Les (très récentes) expressions que donne le Dictionnaire égyptien pour « monde » [5] tantôt désignent la terre — comme nous, nous employons « monde » et « terre » un peu indistinctement — tantôt sont une périphrase poétique : « ce que parcourt (*nmt'ḥ.t*) le soleil », « ce que balaie (*nmt n ṯ'w*) le vent ». Mais il nous est permis de dire que foncièrement l'Égyptien ne pouvait pas comprendre le « monde » au sens de κόσμος, c'est-à-dire d'universum conçu comme un domaine ordonné, parce que pour lui les parties ordonnées de l'univers (le ciel et la terre) demeuraient circonscrites par les puissances du chaos (monde inférieur et eau) [6]. Nous pouvons donc nous en tenir à la terre et chercher les mots

1. H. SCHÄFER, *Ägyptische und heutige Kunst und Weltgebäude der alten Ägypter*, 1928, pp. 86 s. ; cf. aussi J. J. CLÈRE, MDAIK 16, 1958, pp. 30 ss. ; cf. *supra*, p. o, note 14.

2. μέση τῆς οἰκουμένης : I, 21, fin ; il ajoute cette comparaison : « comme la pupille au milieu de l'œil » (cf. Fr. SBORDONE, *Hori Apollinis Hieroglyphica*, p. 64).

3. I, 49, 45 = I, p. 412 WACHSMUTH.

4. HOPFNER, *Fontes*, p. 620 ; dans l'Égypte antique c'étaient au contraire les faits terrestres qui se reflétaient dans le ciel : de même qu'on parlait des « deux pays », on parlait de « deux cieux » (Pyr. 406c, peut-être aussi 541c), plus tard cf. p. ex. Urk. VI, 125. L'un comme l'autre est égyptocentrique.

5. WB VI, 183.

6. HORNUNG, ZÄS 81, 1956, pp. 28 ss. ; cf. aussi H. BRUNNER, *Zum Raumbegriff der Ägypter*, in Studium generale 10, 1957, pp. 612 ss. ; sur le tout, cf. *infra*, p. 226.

employés et le sens qu'ils ont. Le mot égyptien pour « terre » (*t̰'*) a une extension très grande. Il désigne d'une part la terre comme partie du monde (à côté du ciel, etc., cf. *supra*), mais aussi comme matière (sol arable, voire saleté) et enfin en tant que plancher. D'autre part il désigne la campagne (plus précisément la plaine, par opposition à la montagne), et aussi bien celle de l'étranger que celle d'Égypte. Ainsi le pluriel « les campagnes » peut avoir le sens de « toute la terre ». Pourtant il y a des tournures formées à l'aide de ce mot, et ceci nous ramène à notre sujet, qui témoignent d'une position privilégiée de l'Égypte au milieu de ses voisins. Tout d'abord l'énumération : campagnes (*t'.w*), montagnes (*ḫ'ś.wt*), l'Égypte (*km.t* ou *t'mrj*) [1] ; l'Égypte y figure sous son nom propre, ce qui l'oppose comme individualité aux autres pays, qu'ils soient de plaine ou de montagne. Mais surtout il nous faut rappeler le terme « les deux pays » (*t̰'.wj,*), fondé sur la dualité à la fois géographique et politique de la Haute et de la Basse-Égyptes, de la Vallée et du Delta. Sans doute utilise-t-elle le mot général *t̰'*, « pays », mais par l'emploi du duel lui donne un cachet particulier, introduisant ainsi un usage qui dans ce cas, et malgré les faits constatés plus haut, confère au mot « pays » une signification exclusive se rapportant à la seule Égypte. C'est donc avec logique que l'on a rendu en grec le duel « les deux pays » par le nom propre « l'Égypte » (Αἴγυπτος) [2]. Ainsi l'usage du mot signifiant terre et pays confirme que les Égyptiens reconnaissaient à leur patrie une place à part. Ajoutons quelques faits qui pourront aider à comprendre comment les habitants de l'Empire du Nil voyaient le rapport entre la géographie ou le climat d'autres régions et leur propre cadre de vie. Quand ils découvrirent l'Euphrate, qui, au contraire du Nil, coule en gros du nord au sud, ils l'appelèrent « cette eau à l'envers, qui descend quand elle monte » [3]. Dans leur langage informé par le Nil, « vers l'amont » était devenu synonyme de « vers le sud », et « vers l'aval » de « vers le nord » ; de là cette

1. WB V, 220, 7/8.
2. Décret des Prêtres sur la Pierre de Rosette ; le traducteur d'inscriptions d'un obélisque de Ramsès II au Circus maximus devait plus tard utiliser systématiquement le terme οἰκουμένη, mais cette idiosyncrasie ne nous permet absolument pas de penser que les Égyptiens rendaient οἰκουμένη par « les deux pays » ; faits chez ERMAN, *Die Obeliskenübersetzung des Hermapion*, in SPAW 1914, nº 9, p. 271.
3. Urk. IV, 85 (Touthmosis I). Plus tard (sous Ramsès III/IV), la Mer rouge s'appelle : « la grande mer de l'eau à l'envers ». Cela prouve qu'on connaissait la communication de l'Euphrate et de la Mer Rouge par le Golfe persique : OTTO, *Ägypten*, p. 186.

phrase paradoxale qui ne veut rien dire d'autre que ceci : l'Euphrate coule vers le sud ! De même ils ne purent se représenter l'irrigation des autres pays qu'à l'aide de l'image de leur Nil natal. On lit donc dans l'Hymne au Soleil d'Akh-en-aton d'Amarna : « la crue céleste du Nil (*ḥ'pj m p.t*) est ton (don) aux peuples étrangers (*ḫ'ś.tjw*)..., (mais) la (vraie) crue du Nil vient du monde inférieur pour l'Égypte (*t' mrj*) » [1]. Sans doute la pensée est-elle déjà ici nettement universaliste (nous aurons bientôt à y revenir) : Dieu se soucie des étrangers. Mais l'image reste égypto-centrique, et le fait qu'elle est le seul pays à être à peu près sans pluie mais fertilisé par un fleuve distingue *ipso facto* l'Égypte de ses voisins (du nord-est).

Or ce qui est vrai du pays l'est aussi de ses *habitants*. Si l'Égypte était le noyau et le centre de la terre, les Égyptiens étaient par principe ses seuls habitants légitimes. Cela ressort de l'évolution de termes qui finirent par avoir le sens général d' « homme » et d' « humanité », mais à l'origine désignaient des groupes délimités au point de vue politique et racial, et aussi religieux. On a écrit une histoire détaillée des mots en question que les Égyptiens eux-mêmes avaient collationnés dans des listes encyclopédiques en les groupant par matières [2]. On s'aperçut ce faisant que, par exemple, le mot *p'.t*, qui prit plus tard le sens collectif d' « humanité », désignait à l'origine les premiers habitants d'Égypte, au temps où la terre fut séparée du ciel et où Geb devint le maître de la terre [3]. Nous nous pencherons tout au moins sur le plus important de ces termes, d'autant plus que les recherches antérieures ne l'ont pas assez mis en lumière [4]. Il s'agit du mot *rmṯ* qui a sans conteste reçu la signification d' « homme ». Il s'oppose en ce sens à Dieu ou à l'animal, ou, avec la nuance de « mâle », à la femme ou au petit garçon. Mais nous savons aussi d'une façon sûre que *rmṯ* a eu à l'origine une signification bien précise. A la fin de l'A.E., les avertissements d'Ipou-wer se plaignent de l'invasion des étrangers dans le nord de l'Égypte et de l'accroissement de leur puissance. On peut lire, à peu près au début du texte qui nous est parvenu : « les habitants des montagnes (*ḫ'ś.tjw*) sont devenus partout des *rmṯ.w* ». L'antithèse exclut que *rmṯ* veuille dire ici « homme » ;

1. Texte : DAVIES, El Amarna VI, 1908, Pl. 27, ligne 10 ; traduction : SETHE chez SCHÄFER, *Amarna in Religion und Kunst*, 1931, p. 68.
2. Sir Alan GARDINER, *Ancient Egyptian Onomastica* I, 1947, pp. 98*ss.
3. GARDINER, *op. cit.*, p. 110*.
4. Là-dessus même, GARDINER, *op. cit.*, ne va pas, à notre avis, au fond des choses ; p. 100* il ne rend compte des faits ni assez abondamment ni avec assez de justice.

il s'agit bien plutôt de l' « Égyptien », dont les privilèges traditionnels étaient, regrettablement et anormalement, devenus l'apanage des étrangers [1]. La même chose se retrouve là où les *rmṯ.w* sont nommés à côté d'autres peuples et sont manifestement eux aussi un nom de peuple. Elle persiste même à une époque dont la tendance est à l'universalisme et où *rmṯ*, comme nous l'allons voir, avait pris depuis longtemps le sens de « homme ». Nous songeons aux scènes du Livre dit des Portes, un guide des morts figurant dans des tombes royales de l'époque ramesside (Sethos I, Merneptah, Sethi II, Ramsès III et VI) ainsi que dans l'Osireion d'Abydos (cf. Chap. VI), qui représentent la création des races humaines par Horus et dans lesquelles les Égyptiens sont appelés *rmṯ.w* par opposition à leurs voisins. Le mot en question s'y retrouve comme nom de peuple, étant sur le même plan que d'autres noms de peuples désignant les grands voisins des Égyptiens. Ce caractère de nom propre est accentué par ceci que *rmṯ.w*, de même que les autres noms, celui des Asiates (*ʿʾm.w*), des Noirs (*nḥsj.w*) et des Libyens (*ṯmḥ.w*) sont constitués et leur étymologie expliquée par des jeux de mots [2]. Il y a d'ailleurs autre chose qui manifeste que les autres peuples sont strictement distingués du peuple égyptien — ce qui est un corollaire de la place à part de ce dernier ; depuis l'A.E., en effet, les Égyptiens ont su représenter les étrangers en des portraits de races, clairs et de grande valeur artistique, qui ne se limitaient pas aux signes extérieurs de la coiffure, du système pileux ou du vêtement, mais notaient aussi avec une grande sûreté de trait le tracé du visage [3]. Nous sommes en droit de dire que des gens qui ont si bien vu les différences physiques des peuples ont dû ne parvenir à l'idée générale d' « homme » (au sens historique et non zoologique) que peu à peu et par l'addition d'éléments distincts, par le nom et la forme. Mais revenons à la sémantique de *rmṯ* et dégageons-en quelques points essentiels. A l'aube du M.E., *rmṯ* semble s'être affaibli jusqu'à signifier « homme », en sorte qu'il ne suffit plus à désigner l'Égyptien. En tout cas l'émigrant Sinouhé, réfugié en Syrie, parle de *rmṯ.w km.t*, « gens d'Égypte », quand il veut parler de ses compatriotes [4]. Dans ce cas, on pourrait à la rigueur

1. I, 9 ; texte chez GARDINER, *The Admonitions of an Egyptian Sage*, 1909, p. 20 ; traduction par exemple chez ERMAN, *Literatur*, p. 132 ; Gardiner comme Erman ont bien vu le problème qui se pose à propos de *rmṯ*.
2. Livre des Portes II, 4/5 ; GRAPOW, HO I, 2, p. 54.
3. WOLF, *Die Kunst Ägyptens*, p. 211 : Sahourê, 5e dynastie.
4. Sinouhé B 33.

atténuer la transformation en supposant que l'auteur a voulu s'exprimer avec la plus grande clarté possible et désigner sans équivoque des Égyptiens de passage en Syrie et que leur origine égyptienne autorisait à rendre devant un prince du pays un témoignage digne de foi sur Sinouhé. Les *rmṯ.w km.t* ne seraient alors pas avant tout des « Égyptiens », mais des gens qui, par opposition à l'émigrant Sinouhé ont encore leur domicile en Égypte. Mais ceci n'est rien de plus qu'une interprétation possible, et l'occasion pour le lecteur de se rappeler combien fragile est parfois le fondement sur lequel les théories générales sont contraintes de se construire. Sous la 18e Dynastie, par contre, la situation est parfaitement claire. Car désormais même des prisonniers de guerre, donc des étrangers de la plus basse classe sociale — des gens qui avaient perdu le droit de vivre, que l'on appelait en conséquence « les hommes à abattre » ou quelque chose de ce genre (*śḳr ʿnḫ*), des gens dont on faisait habituellement des esclaves — sont désignés du terme jadis si réservé de *rmṯ:rmṯ.w kfʿ.w*, littéralement : « gens qui font partie du butin »; c'est-à-dire précisément « prisonniers de guerre » [1]. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que l'évolution que nous avions devinée chez Sinouhé se prolonge et s'affirme en copte, la langue populaire du dernier millénaire av. J.-C., devenue littéraire à l'époque chrétienne, et même en démotique, langue artificielle du droit et de la littérature. Désormais, si l'on parle de l'Égyptien, on dit : *rmṯ n km.t*, « homme d'Égypte » (rᵉmᵉnkēme). Mais il faut pour finir citer une tendance qui un moment a retardé cette évolution. Nous pensons pouvoir la reconnaître chez Hérodote qui parle « du *rmṯ* » (avec l'article *p* et une terminaison grecque, cela donne πίρωμις) et ajoute l'affirmation, surprenante à première vue, que le mot signifie « noble » (κάλὸς κἀγαθός) [2]. Il ne donne donc pas le sens d' « homme » (ἄνθρωπος) qu'a normalement le mot à basse époque. Il semble donc que son témoignage, en accord avec les tendances largement archaïsantes de ses contemporains et autorités de langue égyptienne, reflète un retour à l'ancien sens restreint, car à l'origine *rmṯ* ne désignait pas l'être humain, mais bien une catégorie particulière, ayant une place à part dans l'histoire [3].

1. Urk. IV, 698 (Touthmosis III, à propos des résultats d'une victoire remportée sur l'Euphrate).
2. II, 143.
3. Une étude détaillée devrait évoquer aussi des passages où un parvenu reconnaît que le roi a fait de lui « un homme » (*m rmṯ*) : Davies

Nous pensons avoir ainsi montré que dans l'antique conception nationale, l'Égypte était le centre de la terre et les Égyptiens ses seuls habitants de plein droit. Bien entendu l'histoire du mot *rmṯ* a aussi montré que, tout au moins en ce qui concerne la seconde de ces propositions, il s'agit là de positions initiales que le temps a rendues plus nuancées. Il nous faut maintenant nous demander quel a été l'effet de cette attitude égyptocentrique sur les *fidèles des dieux égyptiens* et d'un autre côté sur le *rayon d'action de ces dieux dans l'humanité.* Nous répondrons à la première question tout d'abord par une réflexion générale qui pourra nous indiquer la direction à suivre. A l'origine, les dieux égyptiens ont été adorés dans le culte (cf. *infra*, Chapitres v et x) ; en théorie, seul le roi était habilité à fréquenter la divinité (cf. *supra*, p. 66) ; or le roi est le représentant de l'Égypte et des Égyptiens et agit pour leur bien au nom des dieux, en tant que leur fondé de pouvoir, en sorte que lui et l'Égypte sont sujets de l'histoire, tandis que le reste du monde n'en est qu'objet. C'est ce qu'aucun texte, fait caractéristique à bien des égards, ne dit mieux qu'une inscription, publiée tout récemment, de Ramsès III, le dernier grand homme qui fut sur le trône de l'Empire égyptien : « Puisses-tu (roi des dieux Amon-Rê) faire savoir à toute plaine (*t'*) et à toute montagne (*ḫ'ś.t*) que tu es la force de Pharaon, ton fils, contre toute plaine et contre toute montagne. Tu fais la victoire de ton pays d'Égypte (*t' n km.t*), ton seul pays (*p'jk-t'w'.tj*), sans qu'intervienne le bras d'un soldat ou d'aucun homme, mais seule ta grande vigueur qui le sauve », etc. [1]. Autrement dit, le représentant du panthéon égyptien, Amon-Rê, agit par le roi pour le pays élu (« unique ») d'Égypte contre tout l'entourage [2]. Joignons-y un passage du chant de victoire de Mernephtah, connu sous le nom de « stèle d'Israël » : « en ce qui concerne l'Égypte, elle est depuis (l'époque des) dieux la fille unique de Rê, et c'est son

Amarna II, Pl. VII (Panéhési), étudié chez ERMAN, *Religion*, p. 121 ; du même : Louvre C 213 (19e dynastie). L'accent serait ici passé du national au social et le rapprochement avec καλὸς κἀγαθός encore plus évident. Cela aurait-il été dit au début par des *étrangers ?* Rappelons encore que « tout peuple jeune se considère comme le meilleur, le peuple suprême, le peuple élu, et les autres par comparaison comme inférieurs » (F. SOLMSEN, *Indogermanische Eigennamen als Spiegel der Kulturgeschichte*, 1922, pp. 99 s.) ; exemple célèbre : *Ārja* = « les nobles ». G. FECHT, ZDMG 106, 1956, pp. 50 s., compare à cet exemple celui de l'égyptien *ḥ'tj.w-'*, qui signifie sans doute « les premiers », « les excellents ».

1. Texte et traduction chez HELCK, ZÄS 83, 1958, Pl. III, ligne 10/1 et p. 35.

2. Je ne connais pas de parallèle à l'expression *t' w'.tj*.

fils (entendons : le fils de Rê) qui est assis sur le trône de Shou » [1]. Ici encore on met en relief l'unicité de l'Égypte, dont le maître occupe l'antique trône des dieux, avec ses pouvoirs et ses devoirs. Nous avons donc à constater sur deux plans un lien solide entre la religion égyptienne et la politique, ce qui entraîne nécessairement sa qualité de religion nationale : d'une part le roi, par définition personnage politique est prêtre et maître des rites, d'autre part les dieux, qui, par le truchement du Pharaon, mènent l'Égypte à la victoire, ont un aspect politique [2]. Sans doute la divinité n'a-t-elle pas uniquement des aspects politiques. Du moins ces aspects ont-ils peu de chances de se manifester quand c'est un simple particulier qui se présente pieusement devant elle pour implorer son aide dans une détresse personnelle (cf. *infra*, Chap. v). Mais cela ne signifie pas qu'ils ne soient pas présents et ne soient pas dans la nature des dieux égyptiens. On peut même montrer que dans l'esprit du fidèle le fait d'avoir l'Égypte pour patrie est un désirable présent de Dieu. Dans une sobre prière en vers à Amon, on peut lire entre autres : « celui qui est en Syrie (dit) : viens, emmène-moi en Égypte » [3]. Nous verrons plus loin que même le fait d'être enseveli en Égypte passait pour souhaitable (cf. *infra*, p. 264) et qu'aux derniers siècles de l'ère païenne on avertissait fermement le lecteur de ne pas émigrer à l'étranger, là où le dieu local n'est pas (cf. *infra*, p. 188). En ce qui concerne maintenant le rayon d'action des dieux égyptiens, il doit déjà être étendu parce que les dieux ont à maintenir ou à mettre les autres peuples sous la domination de l'Égypte. La seule question qui se pose à ce sujet est de savoir si la relation des dieux avec les autres peuples est vue sous un angle exclusivement égypto-centrique ou non. A ce point de vue on peut observer une évolution caractéristique : les peuples de l'entourage obtiennent au cours du N.E., dans l'idée que les Égyptiens ont de la relation entre les dieux et ces peuples, *sinon l'égalité, du moins la comparabilité* avec l'Égypte ; peut-être l'époque amarnienne a-t-elle particulièrement insisté là-dessus. Preuve en soit tout d'abord deux documents que nous avons

1. Le Caire 34025, lignes 12 s. ; texte : SPIEGELBERG, ZÄS 34, 1896, p. 4 ; dernière traduction : J. A. WILSON chez PRITCHARD, ANET, p. 377.

2. Si une telle limitation intéresse les dieux nationaux, elle est *a fortiori* le fait des divinités locales (cf. *supra*, p. 52). Les dieux cosmiques, par nature, les plus mobiles ont, eux aussi, reçu des aspects politiques, p. ex. par l'assimilation à des dieux nationaux ou locaux. C'est ainsi que le dieu du soleil a donné son nom même à des corps d'armée (poème sur la bataille de Kadesh : ERMAN, *Literatur*, p. 328).

3. Ostraca Gardiner, t. XI.

déjà invoqués : l'Hymne au Soleil d'Akh-en-aton, aux termes duquel Dieu (Aton, le Soleil) a créé la pluie comme crue céleste du Nil pour les habitants des montagnes [1], et le Livre des Portes, qui représente la divinité (Horus) comme créateur des principales races humaines. Mais les textes vont plus loin, et quelques-uns au moins méritent d'être cités. Dans le passage mentionné du Livre des Portes, outre ce que nous avons dit plus haut (Horus créateur des races humaines), on lit qu'une divinité égyptienne est non seulement le créateur, mais aussi le patron des peuples étrangers : Horus ou Sekhmet « protègent les âmes » (*nḏ b'.w*) des Asiates, Noirs et Libyens. De plus, dans l'Hymne au Soleil d'Amarna déjà la création des races humaines est attribuée à Dieu, loué pour cela, la diversité des langues étant évoquée : « les langues (des hommes) sont différentes (*wpj*) quand ils parlent, leur nature également, leur peau est différente (*śṯnj*) (c'est ainsi que) tu as différencié (*śṯnj*) les peuples (*ḫ'ś-tjw*) » [2]. Le thème de la pluralité des langues a souvent été repris par la suite, et nul autre que Thoth, dieu de la sagesse, n'a passé pour être celui qui les avait créées et différenciées [3]. Mais ce n'est pas tout : désormais, c'est jusqu'à la structure de l'empire des morts qui semble tenir compte de l'existence de peuples étrangers. Aux termes du célèbre chapitre sur le jugement des morts (L. m. 125), Thoth joue le rôle d' « interprète des deux pays » afin de permettre le dialogue entre le portier et l'arrivant égyptien. D'autre part le mort est présenté aux juges comme un « homme qui vient d'Égypte » (on le reconnaît entre autres à son odeur). Ces deux passages permettent de déduire qu'on prévoyait aussi des interprètes pour étrangers et l'arrivée de non-égyptiens dans l'empire des morts ; malheureusement on ne nous dit pas à cet endroit comment on se représentait le déstin

1. De même on lit dans un hymne à Osiris (Bibliothèque Nationale 20, ligne 20) que Népré, dieu du blé, « a fait intervenir la satiété et l'a donnée à tous les pays (*t' .w nb.w*) ».

2. DAVIES, Amarna VI, Pl. 27, lignes 8 s., traduction chez SCHÄFER, *op. cit.*, p. 67 ; je préfère l'interprétation rejetée par SETHE dans les notes de cette traduction.

3. Documents, dont surtout l'ostracon de Leipzig 3954, désormais de nouveau accessible, chez ČERNÝ, *Thoth as Creator of Languages*, in JEA 34, 1948, pp. 121 ss. ; aux textes concernant Thoth et Aton ajoutons l'hymne dit aux dieux originels, du temple d'Hibis : le créateur « a différencié (*śṯnj*) leurs langues ». Dernier commentaire sur ces documents chez SAUNERON, *La différenciation des langages d'après la tradition égyptienne* (BIFAO 60, 1960, pp. 31 ss.). Sur l'histoire de l'immense problème de la pluralité des langues, renvoyons à A. BORST, *Der Turmbau zu Babel*, I, 1957.

post mortem des étrangers [1]. Tout cela atteste clairement que l'horizon égyptien s'est élargi dans un sens universaliste. Les dieux ont créé les autres peuples et leur ont donné leur nom et leur personnalité, mais aussi leur langue et leur climat. Dans la pensée égyptienne, ce que, au début de leur histoire, avaient été les égyptiens et leurs dieux — des existants personnels bien individualisés, ayant pour garant leur qualité de créatures de Dieu — désormais les autres peuples commencent à l'être aussi. Nous disions que cette attitude se constate au N.E. et doit peut-être beaucoup à la période amarnienne [2]. Or nous sommes persuadé que cette tendance à l'universalisme pourra et devra un jour être dégagée avec plus de précision. Rappelons pour l'instant que cette évolution ne se limite pas au domaine religieux, mais correspond à une tendance générale qui est naturellement plus sensible dans l'histoire politique que partout ailleurs. Ce même N.E. n'est-il pas aussi l'époque où l'Égypte devient membre d'une grande famille de peuples et voit dans les autres dominations non pas des adversaires très inférieurs au double point de vue intellectuel et militaire, mais des interlocuteurs dignes d'elle culturellement et politiquement. Conventions politiques et accords commerciaux en témoignent autant que les mariages princiers.

Pour finir, faisons la synthèse des deux questions que nous nous sommes posées et dont nous avons traité successivement, celle du groupe des fidèles des dieux égyptiens et celle de leur rayon d'action. On peut dire que le groupe des fidèles se limitait fondamentalement aux Égyptiens, et que, corollairement, les dieux n'agissaient au début que pour et à cause de l'Égypte, mais furent ensuite considérés comme créateurs et protecteurs des autres peuples, ainsi que comme fondateurs de leur ordre naturel et intellectuel (linguistique). Mais cette évolution, en laquelle nous avons reconnu une tendance générale de l'Égypte récente à l'universalisme, ne signifie nullement que la religion égyptienne soit devenue une religion universelle, prétendant s'étendre, voire s'imposer à toute la terre. Ceci était exclu *a priori* par son aspect politique plus haut étudié et, sommes-nous fondés à ajouter, par une politisation équivalente de la religion des

1. SETHE, *Kosmopolitische Gedanken der Ägypter des Neues Reiches in bezug auf das Totenreich*, in Studies Presented to F. Ll. Griffith, 1932, pp. 432 s.

2. Nous croyons après beaucoup d'autres qu'il y avait à tout le moins une affinité entre la religion d'Aton, hostile à la tradition, et la tendance générale à l'universalisme ; cf. p,. ex., SCHÄFER, *op. cit.*, p. 36 et E. OTTO, *Ägypten*, 1953, p. 161.

étrangers. A l'époque même de la pensée universaliste, le poète peut mettre dans la bouche du roi combattant sur le champ de bataille ces mots : « que sont ces Asiates (*ʿʾm.w*) pour ton cœur, Amon, ces misérables qui ne connaissent pas Dieu (*ḫm.w nṯr*) ? » Après quoi le pharaon rappelle ce qu'il a fait pour le dieu dans le culte officiel [1]. Toutefois il convient de noter ici une exception : là où s'étendait la domination égyptienne, nous trouvons aussi des traces plus ou moins abondantes de cultes égyptiens à l'étranger. Au sud de la 1re Cataracte, nous les trouvons en Nubie, et à un degré bien moindre, au nord-est du Delta, en Syrie [2]. Mais ces données géographiques disent par elles-mêmes l'essentiel : ces cultes ne font que refléter la présence de l'empire égyptien. Et effectivement si des Syriens ont eu à livrer des objets à des temples égyptiens en terre syrienne ou à s'y servir, c'est pour des raisons d'ordre administratif : les pharaons avaient imposé à des villes de Syrie l'entretien des sanctuaires de dieux égyptiens (Amon, Ptah) dans ce pays [3]. D'autre part il n'est pas rare que les dieux égyptiens à l'étranger soient égyptiens jusque dans leurs épithètes. L'intention peut n'être alors que régionalisante, par exemple quand Satis et Anoukis, — deux déesses de la 1re cataracte — s'appellent dans la ville nubienne de Buhen sise sur la 2e cataracte « maîtresses de la méridionale Eléphantine » ; c'est donc le lieu même du culte égyptien en terre étrangère qui reçoit un nom égyptien. Mais l'intention peut aussi être politique, quand, par exemple, Amon-Rê est appelé, à cause de son culte méridional à Napata, sur la 4e cataracte, « Amon-Rê, maître des trônes des deux pays sur la montagne sainte de Napata » ; ses qualificatifs l'assimilent donc au roi-dieu d'Égypte [4]. Nous citerons bien d'autres faits à propos de l'influence exercée à l'extérieur par la religion égyptienne et sa persistance à l'époque missionnaire de l'hellénisme et de l'Em-

1. Poème sur la bataille de Kadesh, livrée par Ramsès II aux Hittites et à leurs alliés : ERMAN, *Literatur*, p. 329. Plus frappante encore, parce que de portée générale est la phrase (un peu plus ancienne) qui définit le roi comme « celui qui protège l'Égypte (mais) qui anéantit (*ptpt*) les étrangers (*ḫ'ś.tjw*) ». Elle se trouve sur la stèle à la gloire de Sethos I, près de Qasr Ibrim ; publiée de façon insuffisante par A. H. SAYCE, Rec. de Trav. 16, 1894, pp. 170 s., cette stèle fera l'objet d'une étude, rendant caduque cette publication, par HINTZE (ZÄS 86, 1961).

2. Pour la Nubie : KEES, *Ägypten*, pp. 349 s. ; ERMAN, *Religion*, pp. 351 ss. ; T. SÄVE-SÖDERBERG, *Ägypten und Nubien*, 1941, pp. 200 s. ; pour la Syrie, cf. A. ALT, *Ägyptische Tempel in Palästina und die Landnahme der Philister*, in ZDPV 67, 1944/5, pp. 1 ss. (reparu in : Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israël I, 1953, pp. 21 ss.).

3. ALT, *op. cit.*, pp. 6 s.

4. Documents chez SÄVE-SÖDERBERGH, *op. cit.*, p. 201.

pire (Chap. XI). Mais rien ne viendra modifier ce que nous avons dit du caractère national de cette religion avant l'époque hellénistique. Pour confirmer cette affirmation, reproduisons enfin deux témoignages caractéristiques. Le premier souligne le fait que l'accès du centre spirituel de la religion égyptienne est exclusivement réservé aux Égyptiens. Nous pensons à un règlement de l'institution dite « Maison de vie », où l'on rédigeait principalement les écrits sacrés (cf. *infra*, Chap. X) ; il interdit formellement aux étrangers l'accès à ce lieu : « un Asiate (*ʿʾm*) n'a pas le droit d'entrer (*ʿḳ*) dans (la maison de vie), il n'a pas le droit de la voir » [1]. Le second vise le caractère également fermé des fêtes religieuses. Il interdit à l'étranger l'accès du temple de Khnoum, en songeant à la veille de sa grande fête des 19 et 20 Epep : « ne permet à aucun Asiate (*ʿʾm nb*) d'entrer dans le temple (*ʿḳ r ḥ.t nṯr*), qu'il soit jeune ou vieux » [2]. Cela mène en droite ligne aux préceptes alimentaires et de pureté qui, selon des sources grecques, ont distingué l'Égyptien des autres peuples de la même façon que le Juif [3].

Nous ne pouvons conclure sur ce point sans avoir au moins esquissé les *contours internes* du groupe des fidèles des dieux égyptiens. A voir les choses superficiellement, on est tenté de penser que dans l'A.E. le culte n'avait été le fait que d'une petite élite, pour se répandre ensuite dans le peuple peu à peu. Nous sommes fondés à croire que cette impression est due au seul fait que dans l'A.E. l'homme du commun ne nous est pas directement présenté dans ses relations avec la divinité ; c'est ainsi que cette époque ne nous a laissé aucune image de laïc en prière [4]. Mais il nous faut ici appliquer le principe que nous avions formulé en commençant (cf. *supra*, p. 21) : il y a eu des réalités en Égypte qui n'ont pas été représentées ; comme on n'a pas figuré la divinité dans les tombeaux particuliers de l'A.E.,

1. Pap. Salt. 825 VII, 5 ; il semble par contre que l'utilisation par les étrangers des livres des morts, p. ex., n'ait pas été sujette à restriction, même avant l'époque grecque ; quelques détails chez MORENZ, « Mélanges Schubart », pp. 69 s.

2. Esne 197, 20 de l'édition à paraître de SAUNERON, que je remercie vivement de m'avoir communiqué ce passage et autorisé à l'utiliser. Quand, par contre, à Philae, qui, sanctuaire frontalier, était ouvert aux étrangers du sud et même sans doute destiné à les attirer, l'accès est interdit aux « étrangers » (*rwtj.w*), l'accent est sans doute mis sur la fin (en partie perdue) du texte, disant que l'on ne sait rien d'eux ; JUNKER, *Analecta biblica* 12, 1959, pp. 156-158.

3. Hérodote II, 39 et 41 ; Platon, *Lois* XII, 953e ; détails chez B. H. STRICKER, *De Brief van Aristeas*, in Verh. Akad. Amsterdam, NR LXII, 4, 1956, pp. 36 ss.

4. KLEBS, ZÄS 61, 1926, p. 105.

il était également inévitable que l'orant fût absent des dessins. Il paraît remarquable que les sources dont nous disposons ici soient celles, indirectes, de ceux des noms propres qui, consistant en l'affirmation d'un fait religieux (Dieu « fait grâce » d'une façon générale, par exemple, mais aussi, dans la situation particulière de la naissance, il « visite la mère », la « maintient en vie » ou la « fait prospérer », etc.), attestent une relation de l'individu avec la divinité [1]. Or, s'il est vrai que la plupart des noms propres qui nous sont effectivement attestés sous l'A.E. désignent des personnes des classes supérieures, nous n'en connaissons pas moins bon nombre de propriétaires de tombeaux très modestes, petits prêtres des morts qui paraissent bien faire la transition avec la grande masse du peuple [2]. Et pourquoi ceux dont les noms ne nous ont pas été conservés n'en auraient-ils pas porté de semblables, comportant les mêmes professions de foi ou prières ? Nous ne cacherons pas, cependant, qu'il y avait des privilèges religieux, qui n'ont été abolis que peu à peu. Mais il ne s'agit pas là du *culte* des dieux ; il s'agit de tout autre chose : l'*assimilation* à eux. Cette assimilation se fondait sur la nature divino-humaine du roi : divine, elle impliquait que de par ses fonctions le roi de chair fût dieu (cf. *supra*, pp. 62 s.), et avait pour conséquence que, mort, il fût assimilé ou identifié aux grands dieux. Parmi la foule des exemples rappelons qu'il faisait les mêmes choses que Rê [3], ressuscitait comme Osiris [4], était un avec Osiris [5]. Humaine, cette nature poussa d'abord la noblesse, puis tout le peuple à s'approprier les privilèges du roi, et ceci aboutit à ce que depuis longtemps les égyptologues appellent la « démocratisation du culte des morts », à savoir la généralisation, absolue pour finir, de textes qui primitivement ne concernaient que le roi et définissaient son rôle éminent dans l'Au-delà jusqu'à le comparer à la divinité [6], ainsi que celle de tout le rituel de l'ensevelissement osirien, y compris la momi-

1. Nombreux documents de l'époque des Pyramides chez RANKE, *Personennamen* II, 1952, pp. 230 s. ; H. JUNKER, *Pyramidenzeit*, 1949, est sans doute le premier à en avoir tiré les conclusions dans le même sens que nous.
2. JUNKER, *Gîza* XII, 1955, pp. 151 ss., a signalé les noms propres figurant dans les tombeaux de Gizeh traités par lui par les initiales GB (« Grabbesitzer », propriétaire de tombeau, par opposition à MB, propriétaire de mastaba), quand il s'agit d'occupants de ces monuments modestes.
3. Pyr. 337a/d.
4. Pyr. 574d.
5. Pyr. 575a.
6. Étude capitale : KEES, *Totenglauben* ; cf. *infra*, chap. IX.

fication, qui faisait du mort un Osiris *ex opere operato* [1]. Il ne faudrait pas voir dans cette démocratisation un événement datable, bien que sa phase décisive coïncide avec l'écroulement de l'A.E. On a constaté depuis qu'elle est encore sensible au seuil de l'époque romaine, car il faut attendre jusque-là pour que soit représentée la toilette des morts du peuple par les dieux Horus et Thoth [2]. Cette démocratisation s'est même élevée à un niveau supra-national lorsque, à la fin de la dynastie des Antonins, des insignes romains — les « clavi » — furent magiquement usurpés au profit des morts gréco-égyptiens [3]. Mais cette évolution du culte des morts à l'avantage de classes de plus en plus étendues de la société n'a pas empêché les vivants d'avoir le sentiment de leur humilité en face du divin, comme le prouvent entre autres les monuments créés par les artisans de Thèbes sous les Ramsès (cf. *infra*, Chap. V). Ceci nous ramène à l'élément proprement religieux du culte, et il nous faut pour conclure citer un texte qui, avec un modernisme surprenant, établit l'égalité des Égyptiens devant Dieu. Comme d'autre part il présuppose les crues du Nil, conditions caractéristiques de la vie de l'Égypte, il prouve que, sur le fondement du Dieu créateur, le groupe des fidèles des dieux égyptiens comprend tous les habitants de l'Égypte sans exception. Ce texte se trouve dans les Textes des Sarcophages et pour l'instant est unique en son genre ; il est inspiré par le conflit entre la foi et le doute que suscita l'effondrement de l'A.E. : « J'ai fait quatre bonnes actions sous la voûte de l'horizon : j'ai fait les quatre vents afin que tout homme (en) respire pendant sa vie. Telle est (la première) de ces actions. Je fis les grandes eaux et leurs crues afin que le pauvre en profite comme le puissant. Telle est (la deuxième) de ces actions. Je fis tout homme égal à son prochain. Je ne leur ordonnai pas de faire le mal (mais) ce furent leurs cœurs qui transgressèrent ma parole. Telle est (la troisième) de ces actions. Je fis en sorte que leurs cœurs cessèrent d'oublier l'Occident (entendons : l'Au-delà) afin que des sacrifices fussent offerts aux dieux des provinces (?). Telle est (la quatrième) de ces actions » [4]. Tout ce qui précède nous fonde à dire que le groupe

1. MORENZ, *Die Zauberflöte*, 1952, pp. 75 ss.
2. Reconnu par E. DRIOTON, *Cyrille d'Alexandrie et l'ancienne religion égyptienne*, in Kyrilliana, 1947, p. 9 ; autres documents chez MORENZ, *Anubis mit dem Schlüssel*, in Mélanges A. Alt, 1953/4, pp. 61 s.
3. MORENZ, *Das Werden zu Osiris*, in Mélanges Justi. Forschungen und Berichte 1, 1957, p. 57.
4. Ce passage ne se trouve pas encore dans les C.T. ; pour l'instant on trouvera donc le texte chez P. LACAU, *Sarcophages antérieurs au N.E.*,

des fidèles des dieux égyptiens comprenait l'ensemble de la population du pays et ne s'est sans doute jamais restreint à une élite. Le fait que le culte des morts se soit peu à peu démocratisé ne concerne pas le culte des dieux, mais seulement l'assimilation magique des premiers aux seconds. Pourtant ce groupe se limita à la population de l'Égypte tant que, par ses rois, elle eut une histoire nationale et que par là-même les dieux, créateurs de l'Égypte, ὀμφαλός τῆς γῆς, et patrons des habitants privilégiés des « deux pays », eurent un aspect politique.

p. 220, in Cat. gén. nº 28085 ; je donne la traduction allemande d'après J. A. Wilson, in Frankfort-Wilson-Jacobsen, *Frühlicht des Geistes*, 1954, p. 120 ; l'importance de ce texte avait déjà été reconnue par J. H. Breasted, *The Dawn of Conscience*, 1933, p. 221.

Chapitre IV

COMMANDEMENT, DIRECTION ET INSPIRATION PRÉDESTINATION

MODES D'ACTION DES DIEUX

Nous avons parlé des dieux égyptiens et de leurs adorateurs. Il nous faut donc nécessairement traiter à présent du rapport entre ces deux groupes : que sont les dieux pour les hommes et les hommes pour les dieux ? Le premier sens de cette question n'est pas dans notre pensée celui du sentiment d'une distance plus ou moins grande ; nous pourrons toujours nous en inquiéter après avoir dégagé le comportement de chacun de ces groupes à l'égard de l'autre. Nous commencerons donc par ce que la foi égyptienne estime être le mode d'action des dieux. Nous pourrons laisser de côté une description des fonctions divines de créateurs du monde et de conservateurs de la vie, car nous aurons à en reparler à propos des doctrines de la création (Chap. viii). Ce dont nous avons à traiter pour l'instant est l'intervention des dieux dans la vie humaine par le commandement et la direction du destin. Nos recherches ont montré que, outre le commandement, et comme une sorte de moyen terme entre celui-ci et la prédestination, il existait aussi une « direction », dont un cas particulier est l'inspiration. Cela suffit à montrer comment nous allons procéder. Dans le commandement, la divinité s'adresse à l'homme et le presse d'agir. L'accomplissement du commandement est quelque chose d'actif. Par la prédestination, la divinité fixe le cours de la vie humaine ; l'homme y reste passif. Mais activité et passivité ont en commun l'existence terrestre, et il faut nous demander comment, dans la religion égyptienne, cette existence se rattache à une direction divine. Ceci pose inéluctablement le problème de la *liberté*, qu'il nous faut au moins évoquer brièvement (détails *infra*, pp. 102 s.) : l'homme peut-il s'opposer au commandement de Dieu ? A une époque de crise grave, les Égyptiens ont été placés devant cette question brutale et y ont clairement répondu. Nous avons rencontré cette réponse à la fin du précédent chapitre : « je ne leur ai pas ordonné (*n wḏ.j*), dit le dieu créateur

en pensant aux hommes, de faire le mal (*isf.t*) (mais) ce sont leurs cœurs qui ont transgressé ma parole (*hḏ ḏd.t.n.j*) ». Dans cette perspective, l'homme a la liberté de ses actes. Le mal dans le monde est la conséquence de cette liberté de se séparer de la volonté de Dieu, de façon semblable à la théologie biblique de la Chute, semblable aussi à la pensée grecque telle qu'elle est exprimée dans l'Odyssée :

> « Écoutez les mortels mettre en cause les dieux !
> C'est de nous, disent-ils, que leur viennent les maux,
> quand eux, en vérité, par leur propre sottise,
> aggravent les malheurs assignés par le sort[1]. »

On peut voir comme une application de la sentence générale du texte cité des Sarcophages dans ce passage d'un rapport de l'époque éthiopienne figurant sur la stèle dite du Ban : « ils (les prêtres de Napata) ont fait quelque chose sans qu'il y eût un ordre de Dieu (entendons : Amon) de le faire : ils conçurent un (mauvais) plan (*w'w'*), celui de tuer un homme innocent. Il n'y avait pas d'ordre de Dieu (Amon) de le faire »[2]. Ici en effet un geste criminel est rapporté au cœur humain, en même temps que la possibilité pour ses auteurs d'invoquer un ordre divin est expressément exclue. L'idée de cette liberté de mauvais aloi n'est pas absente de la mythologie : on raconte que les hommes se sont un jour révoltés contre le dieu du soleil et ont été tués, à son instigation, par Hathor, sans, il est vrai, que l'anéantissement soit complet. On trouve déjà une allusion à ce mythe dans l'Enseignement pour Meri-ka-rê[3], mais pour un récit complet il faut attendre les tombes royales de l'époque ramesside[4]. Dans ce cas également les hommes ont la liberté, mais, une fois de plus, elle les mène à se détourner de Dieu et l'apologie de Dieu que contiennent les Textes des Sarcophages est avec le mythe de la destruction de l'espèce humaine dans le même rapport que la Chute avec le récit du Déluge. Du reste, les textes égyptiens contiennent, logiquement, l'idée de *théodicée*, Dieu étant justifié en ceci que le mal est rapporté à l'homme lui-même, qui l'a introduit par son péché. Il est sans doute utile de nous arrêter à nouveau quelque peu sur ce point (détails

1. I, 32, discours de Zeus aux dieux. (Passage emprunté à la traduction française de V. Bérard. *N. d. T.*).
2. Urk. III, 112.
3. Pap. Ermitage 1116A, lignes 133 s., reconnu par Erman, *Literatur*, p. 119, § 1.
4. Livre dit de la Vache du ciel ; traduction : Erman, *Literatur*, pp. 77 ss. et Ranke, in AOT, pp. 3/5.

infra, pp. 135 s.). Voici les avertissements du royal père de Meri-ka-rê : « ne détruis pas de tombeaux, ne détruis pas, ne détruis pas ! C'est ce que j'ai fait, et il (m')est arrivé des choses semblables ; (car) comme j'avais agi, de même du mal m'est advenu de la part du dieu »[1]. Plus loin il parle des destructions de This (Abydos), qui, si elles ne lui sont pas imputables, ont été perpétrées sous son règne, donc en un sens sous sa responsabilité ; c'est d'ailleurs là sans doute la plus ancienne reconnaissance de torts politiques de nous connue, plus ancienne en tout cas que les prières en temps de peste du roi hittite Mouršili[2]. Puis il parle des conséquences et conclut : « un coup se paie d'un autre coup. Ceci est vrai de tout ce qui se fait »[3]. Le même lien de cause à effet entre faute et punition est établi pour les événements de la vie individuelle. Il se trouve de façon presque inévitable dans les inscriptions des monuments ramessides dus aux artisans de Thèbes-ouest (Deir-el-Médineh)[4], mais aussi, avec un soupçon de reproche à Dieu, dans cette lamentation d'une veuve : « personne ne vient en aide aux misérables, et pourtant on n'a pas trouvé de faute en moi »[5]. Rappelons enfin la suspicion qui, au moins à haute époque, frappait les gens morts de mort violente (tués par un crocodile, un serpent, etc.)[6]. Mais, loin d'être uniquement négative, la liberté a aussi un aspect essentiellement positif : on peut aussi, dans l'obéissance au commandement de Dieu, faire le bien, et c'est l'autre partie de la théodicée : la doctrine de la rétribution par Dieu. On trouve cela également dans l'Enseignement pour Meri-ka-rê ; nous y lisons en effet : « fais le bien afin de vivre longtemps sur terre »[7]. Mais on le trouve aussi dès l'A.E., dans une formule stéréotypée des inscriptions biographiques, formule par laquelle le mort aime à expliquer ce qu'il dit de ses bonnes actions : « (j'ai fait

1. Pap. Ermitage 1116A, lignes 70 s., traduction d'après A. Volten, *Zwei altägyptische politische Schriften*, p. 37.
2. A. Götze, *Die Pestgebete des Muršili*, in Kleinasiatische Forschungen I, 1930, pp. 161 ss.
3. *Eodem loco* 119/23 ; Volten, *op. cit.*, p. 65.
4. Erman, *Denksteine aus der thebanischen Gräberstadt*, in SPAW 1911, pp. 1089 ss., plus spécialement : 1090, 1094, 1101 s., 1103.
5. Tombeau d'Ankhpekhrod, basse époque ; texte, traduction et interprétation chez Lüddeckens, *Totenklage*, p. 165, in nº 84.
6. Posener, MDAIK 16, 1958, p. 268 et notes 6 et 7.
7. Pap. Ermitage 1116A, lignes 46 s. ; Volten, *op. cit.*, p. 23 ; signalons la parenté de la proposition finale avec le 4ᵉ commandement du Décalogue (d'ailleurs respect et attention à l'égard des parents comptent au nombre des vertus de l'Égyptien : Urk. I, 199, 6 ; 204, 8 ; cf. Edel, *Untersuchungen zur Phraseologie der ägyptischen Inschriften des AR*, in MDAIK 13, 1944, p. 43).

le bien) parce que je voulais (à cause de cela) être en faveur auprès du (grand) dieu »[1]. Même si le « grand dieu » désigne ici le roi, il représente incontestablement sous ce nom l'ordre divin[2]. Et en fait, dans la croyance de ce temps, une juste rétribution du bien et du mal a été instituée par la parole de Dieu immédiatement après la création des dieux et des sources de vie : « ainsi il est fait droit désormais à celui qui fait ce qui est agréable, et tort à celui qui fait ce qui est odieux ; ainsi désormais la vie est donnée au pacifique et la mort au criminel »[3].

Nous avons jugé utile de montrer la présence en Égypte d'une théodicée qui, chez son voisin Israël et surtout dans le judaïsme rabbinique, a joué un rôle considérable et s'est développée avec une rigueur logique parfois excessive[4], non sans que le livre de Job montre quels problèmes elle pose ou que Jésus en critique l'apparente simplicité (Lc. 13, 1 ss.). Mais il nous faut revenir sur ce que notre digression concernant liberté et théodicée ne voulait qu'éclairer : le lien entre la vie humaine et un ordre divin. Commençons par la forme la plus extérieure de cet ordre : le *commandement divin*. Ses plus anciennes attestations remontent à la mythologie. Elles concernent les dieux eux-mêmes, tel ce commandement adressé à l'enfant Horus en danger : « Horus, qui est sorti de l'accacia, à qui a été ordonné : ' garde-toi du lion ' »[5]. Le roi mort est naturellement compris dans ce panthéon et reçoit en conséquence des ordres du genre de ceux adressés aux dieux : « Anubis... a ordonné que tu descendisses comme étoile, comme étoile du matin »[6]. Les exemples en sont nombreux ; il s'en rencontre aussi qui ne comportent pas les mots « commandement » ou « ordonner » eux-mêmes, mais seulement des impératifs[7]. Mais les vivants sont également concernés, qui reçoivent de Geb, dieu de la terre, l'ordre de nourrir les morts à titre de survivants : « on t'a battu de l'orge,

1. On peut aussi lire sans les mots entre parenthèses ; EDEL, *op. cit.*, pp. 34 s., a rassemblé et groupé par variantes les témoins de ce texte.
2. Discussion du problème du sens de l'expression « grand Dieu » chez JUNKER, *Gîza* II, 1934, pp. 54 ss. ; on trouvera de nombreux documents sur la récompense divine des bonnes actions dans, entre autres, les biographies de basse époque : OTTO, *Biographische Inschriften*, *passim* (cf. aussi *infra*, chap. VI).
3. Inscription de Shabaka 57 ; texte (reconstitué) et traduction chez SETHE, *Dramatische Texte* 64 ; cf. aussi JUNKER, *Götterlehre*, pp. 59/61, qui insiste, certainement avec raison, sur l'origine divine de la loi.
4. Cf. certains récits du traité Taanith dans le Talmud de Babylone.
5. Pyr. 436 a/b ; Sethe, *Kommentar* II, p. 211, a reconnu qu'il s'agissait d'un élément du mythe d'Horus.
6. Pyr. 1295a.
7. Par exemple Pyr. 1292b ss.

moulu de l'épeautre, on en a sacrifié pour tes fêtes de début de mois... car c'est quelque chose que ton père Geb a ordonné de faire pour toi »[1]. Plus tard, on trouve aussi l'ordre donné par un dieu supérieur ou suprême à d'autres divinités, et il faut certainement y voir un élément constitutif d'une hiérarchie des dieux. C'est ainsi que le potier Khnoum forme l'enfant Hatshepsout et son Ka sur son tour et le bénit « comme... l'a ordonné... Amon-Rê »[2] ; jusqu'à la fin de l'histoire égyptienne, l'idée se maintient que la divinité dispose de serviteurs qui agissent « selon ce qu'elle a ordonné »[3]. Bien qu'elle soit ainsi attestée dans le mythe, la notion de commandement divin a dû emprunter sa forme et son contenu au gouvernement humain. L'Égyptien était jugé et administré par le « commandement du roi » (*wḏ njśw.t*), et c'était précisément la particularité de ces décrets royaux que, par opposition à la loi, ils réglaient les cas particuliers, éventuellement sous la forme d'une somme de dispositions de détail[4]. Et en fait on se représentait les commandements divins sous la forme de ces décrets. C'est ainsi que Thoth annonce aux dieux un ordre d'Amon en vertu duquel Thoutmosis III occupe durablement le trône des pharaons : « écoutez ce décret (*mdw pn*), qu'Amon-Rê... a rendu (*wḏ*) au roi de la Haute et de la Basse-Égyptes *Mn-ḫpr-R'*... : ' unis-toi aux deux couronnes, assieds-toi sur le trône, célèbre des millions de jubilés ' », etc.[5]. Effectivement, sur l'ordre d'Amon, ce grand conquérant méthodique part en campagne : « le roi fit campagne en Syrie pour écraser les peuples du nord dans sa première guerre victorieuse, comme Amon-Rê... le lui avait ordonné »[6]. Mais c'est aussi sur l'ordre de ce même Amon qu'il fait ses donations au grand temple du roi des dieux à Karnak, constructions et fondations pour les fêtes et les sacrifices. Le roi « n'oublia rien de ce qu'il (Amon) avait ordonné de faire ». Il « le fit pour lui con-

1. Pyr. 657a/d ; SETHE également comprend ce texte comme un ordre adressé aux survivants : *op. cit.*, III, 207.
2. Urk. IV, 223 s.
3. Edfou I, 301, 309 ; cf. FIRCHOW, Mélanges Grapow, p. 91.
4. OTTO, MDAIK 14, 1956, pp. 154 ss.
5. Urk. IV, 565.
6. Urk. IV, 184. Une particularité remarquable de ce genre d'ordres divins de partir en guerre me paraît être présente dans la relation de la campagne de Kamosis et des événements qui l'ont précédée ; les conseillers commencent par tenter de détourner le roi de cette entreprise, mais Kamosis n'en tient pas compte parce qu'il était prêt à attaquer « par l'ordre d'Amon au sage conseil (*mtr śḫr.w*) ». Le dieu qui ordonne est donc du même coup celui qui donne les meilleurs conseils (Carnavon-Tablet, ligne 10 ; texte : GARDINER, JEA 3, 1916, p. 104 ; dernière traduction : WILSON in ANET, p. 232).

formément à son ordre »[1]. Cela, du reste, jette quelque lumière sur la double nature du roi (cf. *supra*, pp. 60 ss.) : bien que dieu, d'une part, il est, d'autre part et en tant que « fils », le serviteur obéissant du dieu de l'empire dont il reçoit et exécute les ordres dans l'accomplissement de son office[2]. Ceci n'exclut pas l'éventualité d'une désobéissance qui ne saurait nous étonner, étant donné ce que nous savons de la liberté d'action de l'Égyptien. Quoi qu'il en soit, Ramsès III affirme à Amon : « je n'ai pas désobéi (*th*) à ce que tu as ordonné, à l'ordre que j'ai reçu (*ntj m ḥr.j*) »[3]. Il semble que celui qui agit ait conscience du danger qu'il court quand, plus tard, le roi éthiopien Pianchi dit en parlant de son divin père (Amon) : « je n'agis pas sans qu'il le sache (*m ḫm.t.f*). C'est lui qui m'ordonne d'agir »[4]. Plus tard, la stèle dite de l'Élection royale, qui concerne l'Éthiopien Aspalta, attache la même importance au fait que le dieu qui ordonne connaît toutes les actions des hommes : « nous ne faisons rien sans que tu le saches. Tu es notre conducteur (*sšm.n*) »[5]. Nous sommes partis d'un décret divin qui concerne le trône et se trouve par là au centre de la vie égyptienne. Il en est d'autres qui intéressent les temples et leur ordonnance. Un exemple suffira : les règlements du célèbre Abaton, dans l'îlot de Bigheh, près de Philae, ont été fixés par un décret du dieu du Soleil, rédigé ensuite par Thoth. Rê dit à Osiris, maître de l'Abaton : « je donne en ta faveur un ordre (*wḏ.t*) à tous les pays pour qu'ils sanctifient (*nṯrj*) ta glorieuse maison, l'Abaton ». Or on dit de Thoth qu' « (il) rend (ce lieu) saint par le texte que voici (*sš*) », après quoi on cite le décret[6]. Ainsi des commandements d'origine divine règlent la vie de la société égyptienne et sur le plan politique et sur le plan religieux. Il faut se demander ce qu'il en est de la vie individuelle. Rappelons encore ce passage important des Textes des Sarcophages : « je ne leur ai pas ordonné de faire le mal (mais) ce sont leurs cœurs qui ont transgressé ma parole (littéralement : ce que j'ai dit) ». Il en découle que Dieu a dit quelque chose aux hommes et que cette parole concernait leur existence. Car la transgression consiste dans un genre de vie qui implique l'action mauvaise.

1. Urk. IV, 750.
2. A cet égard, les travaux de HORNUNG sur le rôle historique du roi (MDAIK 15, 1957, p. 150) doivent être complétés et mis au point.
3. Pap. Harris I, 3, 10.
4. Urk. III, 22.
5. Urk. III, 91.
6. Texte, traduction et commentaire chez JUNKER, *Götterdekret*, pp. 7 s. et 60.

On pourrait être tenté d'en conclure audacieusement que l'Égypte a, elle aussi, connu des commandements divins comparables à ceux de l'A.T. Mais le moins qu'on en puisse dire est que nous ne les connaissons pas. On verra même que, si l'éthique est de plus en plus centrée sur la divinité et le jugement (cf. *infra*, Chap. VI), elle ne présente pourtant habituellement pas ses doctrines comme des commandements de Dieu ; c'est là la raison principale du fait qu'en Égypte les doctrines morales n'ont jamais eu le caractère d'Écriture sainte qu'elles ont en Israël (cf. *infra*, Chap. X). Cela semble aussi expliquer le fait extrêmement remarquable que, même dans les textes autobiographiques de simples particuliers, dont nous possédons un grand nombre, les raisons données pour des actions ou des styles de vie ne paraissent être qu'exceptionnellement des commandements divins[1]. Du moins un dignitaire de l'époque libyenne, Hornaht, fait remonter sa carrière de prêtre auprès du bélier (ou bouc) de Mendès à un commandement de ce dieu. Il l'embrassa par « l'ordre qui est sorti de ta bouche (entendons : celle du dieu) »[2]. Ces mots peuvent correspondre à l'idée que le dieu a ordonné à l'homme de se mettre à son service. Il y a *a fortiori* exception quand les commandements n'ont été donnés qu'à la suite de suppliques adressées au dieu. C'est le cas pour l'époux de Taimhotep qui demande un fils et à qui le dieu (plus exactement : le héros Imhotep) ordonne de lui construire un sanctuaire, après quoi il aura un rejeton mâle[3]. Nous avons expliqué la grande rareté de tels exemples par le caractère des doctrines morales en Égypte. Cela se justifie par le fait que les biographies trahissent les mêmes conceptions que les règles de vie contenues dans la littérature dite sapientiale, et que toutes deux ont subi la même évolution au cours de l'histoire[4].

Si le commandement divin est presque toujours limité aux domaines politique et religieux, on dit d'autant plus souvent

1. C'est à dessein que je m'exprime avec précaution. Il n'y a rien sur le sujet jusqu'à présent. Une étude sur le commandement divin en Égypte est attendue avec impatience. Des textes isolés ne sauraient suffire à infirmer ma théorie. Ceux que je cite moi-même dans les phrases suivantes sont des exceptions, reconnaissables comme telles. Cependant il ne faut pas exclure l'éventualité d'un état insuffisant de la tradition, et encore moins celle d'une connaissance imparfaite des documents de la part de l'auteur.
2. *wḏ.t pr.t m r' .k* : G. DARESSY, Rec. de trav. 35, 1913, p. 126 ; traduction chez OTTO, *Biographische Inschriften*, p. 150.
3. Texte : BRUGSCH, *Thesaurus* V, 1891, p. 923 : *imj ir.tw* : « fais en sorte que l'on fasse », etc. ; traduction : OTTO, *Biogr. Inschr.*, p. 192.
4. OTTO, *op. cit.*, en particulier pp. 100 s. ; cf. aussi HO I, 2, 1952, p. 109 (Brunner) et p. 151 (Otto).

que Dieu *conduit* les hommes. Cela est dit tout d'abord indirectement par l'expression « Dieu est le berger », sans doute assez rare en égyptien [1] mais, depuis l'Enseignement pour Meri-ka-Rê, complété par une formule aux termes de laquelle l'humanité est « le petit bétail (*'w.t*) de Dieu » : « les hommes, petit bétail de Dieu, ont quelqu'un qui s'occupe d'eux » [2]. Mais cela est aussi dit beaucoup plus directement. C'est ainsi qu'on peut lire, par exemple, dans les Hymnes (de Leyde) à Amon : « il (le dieu) conduit (*sšm.f ḥr.w*) les gens » ou encore « c'est lui qui conduit les gens sur tous leurs chemins » [3]. Dans le second passage, Amon est comparé dans le contexte au dieu du soleil Hor-Akhti, et il est permis de supposer que sa qualité de conducteur des hommes lui vient d'une fonction qui est celle du soleil tout d'abord en un sens très matériel, mais qui suggère tout naturellement une transposition spirituelle : Dieu, qui rend tout clair et manifeste, conduit les hommes sur les chemins qui doivent être les leurs : il les illumine au sens littéral et au sens figuré [4]. Pour ne citer qu'un dernier texte parmi tant d'autres : Amon de Napata, qui est, lui aussi, dieu du Soleil, « conduit le roi en tout temps, dans chacune de ses excellentes entreprises » [5]. Mais nous n'avons pas à nous contenter de cette « illumination » quelque peu extérieure par la divinité. Il ne manque pas, en effet, de textes prouvant que l'Égyptien a eu le sentiment de la « direction » divine dans sa vie intérieure. On ne sera pas étonné du rôle dévolu à ce propos aux deux organes dont les Égyptiens étaient persuadés qu'ils avaient une influence déterminante sur l'action humaine : la langue, qui manifeste décisions et pensées, et le cœur, qui les conçoit. C'est ainsi qu'un grand-prêtre estime que le dieu Khnoum « a dirigé (*ḥm*) sa langue » [6]. Autre exemple un peu différent : un passage célèbre de la sapience d'Amen-

1. Grapow, *Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen*, 1924, pp. 156 s., donne des exemples (concernant Amon). Détails chez Gardiner, *Hieratic Papyri in the British Museum*, Third Series I, 1935, p. 32 (Pap. Chester Beatty IV).
2. Pap. Ermitage 1116A, ligne 131 ; autres passages chez Hintze, ZÄS 78, 1943, pp. 55 s. ; dans l'A.T. aussi, d'ailleurs, les premiers textes qui parlent de Dieu comme d'un berger le font indirectement : ex. : I Sam. 25, 29 ; cf. O. Eissfeldt, *Der Beutel der Lebendigen*, Alttestamentliche Erzählungs- und Dichtungsmotive im Lichte neuer Nūzi-Texte, in BSAW 105, 6, 1960.
3. I, 350, IV, 14 ou V, 20 s.
4. Sur le rôle de conducteur du dieu du soleil, cf. J. Zandee, *De hymnen aan Amon van Papyrus Leiden*, I, 350, 1948, p. 79.
5. Urk. III, 110.
6. Texte : G. Daressy, *Rec. de trav.* 16, 1894, p. 56 (22e Dyn.) ; cf. Erman, *Religion*, p. 164.

em-opé conseille à l'homme de ne pas se laisser guider par sa propre langue et lui rappelle que « le Seigneur est le pilote (*irj-ḥ'.t*) » de la barque humaine [1]. Quant au cœur dans lequel mûrissent les projets des hommes, il semble que le dieu conducteur y pénètre aussi bien dans les moments de trouble complet que dans ceux de plus grande sagesse. Le premier cas est celui de Sinouhé quand il dépeint sa fuite, qu'il estimera plus tard involontaire et politiquement inutile, en ces mots : « mon corps fut saisi d'un frisson, mes pieds s'enfuirent, mon cœur me servit de guide, le dieu qui avait décidé cette fuite m'entraîna » [2]. On ne peut, en effet, s'empêcher de voir ici dans le cœur l'organe par le truchement duquel le dieu conducteur dirige l'homme sans volonté ou tout au moins indécis. A l'opposé, il s'agit d'une sagesse supérieure lorsqu'il est dit que la divinité a instruit un homme ; dans la pensée égyptienne, le cœur est alors, en tant que siège de l'intelligence, le chemin qu'emprunte tout naturellement la « direction » divine. Nous en trouvons un exemple dans la biographie de Monthemhet, gouverneur de la Thébaïde à la fin de l'époque éthiopienne, célèbre aujourd'hui encore par d'admirables cycles de bas-reliefs. Les succès amassés par ce haut fonctionnaire y sont expliqués par l'idée qu'il était « quelqu'un que le dieu a instruit (*sb'*) » [3]. Mais bien avant déjà, au temps des Hyksos, un scribe s'était vanté sur son instrument de travail, une tablette, d'être « quelqu'un que Thoth lui-même a instruit » [4]. On peut d'autre part dire que « le cœur d'un homme (est) son dieu lui-même (*nṯr.f ḏś.f*) », ce dont on tire ensuite les conclusions sur la conduite de l'homme en question [5]. Cela remonte finalement à l'antique croyance populaire qu'un dieu agit en l'homme et détermine toute sa personne, comme le montre ce dernier exemple, par l'intermédiaire de son cœur [6].

Nous rencontrons ensuite une conception que l'on peut qualifier, par rapport à la précédente, de plus évoluée, et qui nous retiendra un instant, car jusqu'ici elle a été passée sous silence : l'*inspiration ad cordem*. Nous ne faisons pas allusion aux expres-

1. Amen-em-opé XX, 4/6 ; sur le sens de cette image, cf. S. Herrmann, ZÄS 79, 1954, pp. 106 ss.
2. Sinouhé B 228/30 ; traduction : Grapow, *Sinuhe*, p. 85.
3. W. Wreszinski, OLZ 13, 1910, Pl. IV ; traduction : Otto, *Biogr. Inschr.*, p. 160.
4. Berlin 7798 ; détails *infra*, chap. vi.
5. Wreszinski, *Ägyptische Inschriften aus dem K.K. Hofmuseum in Wien*, 1906, p. 160 (ptolémaïque).
6. Bonnet, RÄRG, pp. 225 ss.

ment, en Grèce aveuglement, en le faisant remonter à la divinité [1]. Mais cela nous introduit déjà dans le dernier et plus important paragraphe du présent chapitre, car le dieu qui aime et hait, c'est-à-dire élit et rejette, et qui dispense son inspiration, donc aussi les destinées humaines, avec un tel arbitraire, n'est ni un dieu qui ordonne ni un dieu qui conduit et sauve. Dans cet aspect négatif de l'inspiration, il se montre bien plutôt comme le maître qui agit dans le destin et en tant que destin. Il est nécessaire de se pencher sur le détail de tout cela.

Nous avons maintenant à traiter du rôle du *destin*, de cette puissance, par conséquent, qui circonscrit le côté passif de la vie humaine [2]. Nous partirons de la transition faite par l'inscription de Petosiris entre inspiration et détermination. La divinité y apparaissait sous les traits d'une puissance arbitraire : elle aime ou hait, accueille ou repousse, agrée ou n'agrée pas. Elle décide arbitrairement de quel genre sera l'inspiration, dont dépend le cours de la vie, dans le cas présent : le passage de la richesse à la pauvreté. Or on pourrait penser que cette idée, tardivement attestée, est également tardive quant au fond, en ce sens qu'elle serait née de l'esprit d'une basse époque, encline à la résignation et au pessimisme. Mais ce serait une erreur de le croire. Nous trouvons déjà élection et rejet dans une sapience de l'A.E., celle de Ptah-hotep (cf. *infra*, Chap. VI). Non loin du texte où il est question du cœur qui fait de son propriétaire quelqu'un qui écoute ou n'écoute pas, texte qui parle en faveur de la collaboration humaine, nous trouvons l'idée de la détermination par Dieu : « celui que Dieu aime est un homme qui entend ; il n'entend point, celui que Dieu hait » [3]. Or ce texte n'est pas isolé dans cette sapience. Loin de là, il y est ailleurs question d'un fils indigne qu'il faut chasser : « c'est lui qui a (mal) agi contre toi et qu'ils (les dieux) haïssent ; c'est à lui qu'ils ont inspiré de faire le mal (dès) le sein (de sa mère) » [4]. Enfin cette même sapience décrit le type du cupide, qui passait dans l'ancienne Égypte, dont l'idéal était celui de fonctionnaires, pour le méchant par excellence, comme un malade incurable,

1. Endurcissement du cœur : p. ex. : Es. 6, 10 ; aveuglement (ἄτη) : p. ex. : *Iliade* XIX, 88 et 137 ; en outre οὖλος ὄνειρος : *id.* II, début.
2. Je m'appuierai ici sur mes propres travaux antérieurs et j'y renvoie pour les détails, démonstrations et bien des idées qui n'ont pas trouvé place ici : S. MORENZ — D. MÜLLER, *Untersuchungen zur Rolle des Schicksals in der ägyptischen Religion*, in ASAW 52, 1, 1960.
3. Prisse 545 s. ; ŽÁBA, *Ptahhotep*, pp. 58 s. ou 101. La traduction que nous donnons est la seule possible.
4. *Eodem loco*, 216 s. ; ŽÁBA, *op. cit.*, p. 33 ou 80.

car elle estime que le destin de cet homme est scellé par son caractère : « la grave maladie d'un homme qui doit être supprimé est (la cupidité) car il ne peut pas être soigné (par les médecins) » [1]. Donc dès l'A.E. bien des documents s'accordent sur l'idée de prédestination. Nous parlons d'« accord », et cela veut dire qu'il n'y a pas unisson : dans un cas c'est la capacité d'entendre qui est sujette à prédestination, dans l'autre, c'est le caractère d'un homme, dans le dernier le pouvoir déterminant n'est attribué qu'à un caractère mauvais et d'ailleurs lui-même conséquence de péché. Tout cela nous contraint ou nous autorise à faire commencer la croyance à une prédestination dès cette époque, bien que, comme nous allons le voir, le mot « destin » n'ait été créé que plus tard. Cette croyance ne concerne pas seulement la nature et le caractère, mais aussi la profession. C'est ce que dit une sapience du M.E., celle de Kheti : « voici, je t'ai mis sur le chemin de Dieu ; la Renen-outet du scribe est sur son épaule au jour de sa naissance... La Meskhenet dévolue au scribe (c'est) elle qui le met à la tête de l'administration » [2]. Ici, deux divinités, qui ont respectivement pour attributions la naissance (Meskhenet) et l'éducation (Renen-outet), décident à la naissance des succès professionnels de l'enfant. Plus tard, après le début du N.E., nous trouvons une prédestination professionnelle en grand dans la sapience d'Amen-em-opé : « l'homme est argile et paille, Dieu est le chef de chantier. Il démolit et construit tous les jours. Il fait mille manœuvres (*tw'*) selon son bon plaisir, il fait de mille personnes des surveillants (*ḥj*) » [3]. Par cette phrase lapidaire, le sage explique non seulement l'existence, mais aussi la différence de qualité et de valeur des hommes par la décision arbitraire de leur Créateur, lançant ainsi une idée qui, transmise par la sagesse juive, finira par trouver un écho dans la doctrine paulinienne de l'élection [4]. En face de cela, on est tenté de parler d'un abîme, dans la littérature égyptienne, entre un créateur gouvernant arbitrairement et une créature fondamentalement prédestinée ; cependant la possibilité demeure qu'il ne s'agisse pas là d'un texte authentiquement égyptien, mais de la traduction d'un emprunt à des collections de proverbes en hébreu ou en araméen qui n'auraient

1. Prisse 301 s., commenté par G. FECHT, *Der Habgierige und die Maat*, in ADAIK I, 1958, pp. 36 s.
2. Textes et traduction chez H. BRUNNER, *Die Lehre des Cheti, Sohn des Duauf*, in ÄgFo 13, 1944, pp. 204 ss. et 24.
3. Amen-em-opé XXIV, 13/7 ; traduction et dernier commentaire par MORENZ, ZÄS 84, 1959, pp. 79 s.
4. Rom. 9, 21 ; cf. MORENZ, *op. cit.*

pas trouvé place dans le canon vétéro-testamentaire et se seraient perdues [1].

Les textes que nous avons cités jusqu'à présent ne parlaient que d'une prédestination indirecte de l'homme par l'intermédiaire du caractère, de la profession et des dispositions naturelles ; mais le « destin » a aussi le sens d'envoi d'*événements* qui modifient directement le cours de sa vie. Cela aussi se rencontre en Égypte à une époque qui ignorait encore complètement le mot « destin ». Dans les Sentences d'Ipou-wer, écrit datant de la période qui suivit l'effondrement de l'A.E. et qui a pour sujet cette catastrophe, une série d'événements tragiques est expliquée par un arrêt remontant à l'époque des dieux : « ceci a été décidé contre vous à l'époque d'Horus, à l'époque (de l'Ennéade) » [2]. Cette prédestination concerne tout d'abord la société égyptienne dans son ensemble, mais celle-ci comprenait évidemment toutes les destinées individuelles, de même que partout et toujours les grands événements politiques ont nécessairement pour conséquence une somme d'avatars pour les individus. La hardiesse de cette antique opinion égyptienne consiste dans le courage avec lequel l'auteur estime prédestinés des événements qu'il juge entièrement mauvais.

A côté de la prédestination il y a la *préscience* ou la *prédiction*, entre lesquelles et la prédestination il y a le même rapport qu'entre la publication d'un décret et ce décret lui-même. Mais nous ignorons absolument si, pour sa part, l'Égyptien a réfléchi sur ce rapport logique, comme l'ont fait les philosophes de l'antiquité classique ou les savants de l'Islam [3]. Nous ne pouvons donc que réunir des textes parlant d'une préscience communiquée, en nous souvenant que de tels textes impliquent que ce qui est objet de préscience est aussi objet de prédestination. Voici, par exemple, dans les susdites Sentences d'Ipou-wer, toujours à propos de faits jugés néfastes par l'auteur, l'expression : « ce que les ancêtres avaient prédit » [4] ; on retrouve à mainte reprise le terme technique égyptien employé ici pour « prédire » : *śr*. Un peu plus tard dans le premier interrègne, alors que des princes d'Héracléopolis, en Moyenne-Égypte, régnaient sur une grande partie (septentrionale) du pays

1. Thèse soutenue avec des arguments philologiques par E. DRIOTON, *Mélanges bibliques*, in Mélanges A. Robert, 1957, pp. 254 ss. ; cf. cependant *infra* p. 323, note 1.
2. I, 7 ; texte et traduction : A. H. GARDINER, *The Admonitions of an Egyptian Sage*, 1909, p. 20.
3. Posidonios, Cicéron, etc. ; cf. MORENZ-MÜLLER, *op. cit.*, p. 11.
4. I, 10 ; GARDINER, *op. cit.*, p. 21.

(10e dynastie), le père de Méri-ka-rê dit dans l'Enseignement pour son fils, dont nous avons déjà parlé : « des armées s'opposeront à d'autres armées, comme l'ont prédit les ancêtres » et « ne sois pas en mauvais termes avec le sud du pays, car tu sais ce que la résidence a prédit à ce sujet » [1]. Une telle tradition de prédictions a-t-elle été écrite ou orale, ou bien encore, ce qui est moins vraisemblable, ne s'agit-il que d'une pure et simple fiction littéraire ? Quoi qu'il en soit, ces auteurs croient à un plan de l'histoire, établi depuis longtemps et connaissable. Quant à celui qui a la prescience, ce n'est pas sans fierté qu'il en parle. Un certain Neferti (appelé autrefois par erreur Neferrehou), sous le nom duquel court une prédiction datant du début de la 12e Dynastie, mais prétendant remonter à l'époque du roi Snofrou (début de la 4e Dynastie), dit en tout cas de lui-même : « je vais dire ce qui est devant moi (et) je ne prédis rien que cela n'arrive » [2]. Bien entendu il faut se garder de croire, toutes les fois que paraît le verbe *śr*, à une annonce par quelqu'un qui a un don spécial, des destinées de l'État ou d'un particulier. Il faut au contraire écarter tous les cas où il est évident que le simple bon-sens ou l'expérience professionnelle suffisent pour déceler à l'avance ce qui va se passer dans l'immédiat. C'est assurément le cas pour les matelots de la célèbre Histoire du Naufragé, dont on dit par deux fois : « ils prédisent (*śr*) une tempête avant qu'elle ne soit là, et un orage avant qu'il ne commence » [3].

Nous avons parlé d'un plan de l'histoire, plan fixé longtemps d'avance. Si c'est exact, nous devons nous attendre à ce qu'il concerne non seulement des faits exceptionnels et de plus en général malheureux, mais surtout des événements qui soient dans l'ordre au sens strict du terme, donc de nature heureuse. L'un de ces faits est dans l'histoire égyptienne la royauté et les succès de ceux qui occupent le trône. Et en fait Hatshepsout, souveraine régnante de la première partie de la 18e dynastie, dit d'elle-même : « j'ai été prédite pour une (future) période d'années comme un ' conquérant-né ' » [4]. Ou bien la destination d'un roi dès son enfance à cet office est fondée sur une prédiction : « tu l'as prédit comme roi — dit Ramsès III à Amon

1. Pap. Ermitage 1116A, 68 s. et 71 s. ; texte et traduction chez VOLTEN, *Zwei politische Schriften*, p. 37.
2. Pap. Ermitage 1116B r, ligne 26 ; traduction : ERMAN, *Literatur*, p. 154.
3. Pap. Ermitage 1115, 30/2 et 97 s. ; traduction : ERMAN, *Literatur*, pp. 58 s.
4. Urk. IV, 390 ; traduction : GARDINER, JEA 32, 1946, p. 48.

en parlant de son fils, Ramsès IV —, alors qu'il était un enfant »[1]. La notion de destin d'une façon générale, et en particulier l'existence d'un plan de l'histoire, rendent nécessaire que nous nous fassions une idée claire de la conception égyptienne du temps. Comme cela nécessiterait une assez longue digression qui suspendrait le cours de nos recherches, nous nous contenterons pour l'instant de traiter des rapports entre l'idée de destin, le plan de l'histoire et le temps, pour parler plus loin avec quelque détail de la conception du temps (cf. *infra*, pp. 108 ss.).

Posons-nous tout d'abord la question de savoir si, comment et quand s'est créée en égyptien une *terminologie* fixe pour l'idée de destin et la foi en une prédestination. Cette création peut nous paraître inévitable ; nous ne devons pourtant pas oublier qu'elle n'a pas eu lieu dans le cas particulier de la littérature religieuse d'Israël. Car, bien que là aussi il y eût une croyance de ce genre, que l'on devine derrière des expressions comme « le lot (assigné) », « le temps (fixé) », une telle théologie, dangereuse pour la toute-puissance de Dieu, ne s'est développée qu'en dehors du cadre de la religion de JHWH (Es. 65, 11). Ici, par contre, se manifeste la faculté qu'a la religion égyptienne de créer du nouveau sans renoncer à l'ancien : on invente des noms au destin et, comme nous le verrons, on insère ces notions dans la foi traditionnelle. Ce nouveau terme, de son côté, vient du verbe *š'j*, « déterminer », « fixer »[2]. La plus ancienne attestation que je connaisse de ce verbe se trouve, une fois encore, dans la Sapience de Ptah-hotep. Le sage nous conseille d'éviter les disputes et émet l'avis que toutes choses arrivent d'elles-mêmes un jour à l'intéressé : « on n'échappe pas à celui qui (ou : à ce qui) vous a déterminé »[3]. Ensuite, c'est l'Histoire de Sinouhé qui apporte deux documents très clairs. En premier lieu, le héros du récit invoque la divinité qui préside à la destinée : « ô dieu, quel que tu sois, qui as décidé cette fuite, puisses-tu devenir favorable... »[4]. Puis, dans un contexte dont nous avons déjà eu à parler (*supra*, p. 95) à propos du rôle du cœur, voie d'accès de la « direction » divine, il rapporte : « le dieu qui présidait à cette fuite m'entraîna »[5]. Au début de la 18e Dynastie, nous

1. Pap. Harris I, 22, 5.
2. Sur la forme (trilitère *tert. inf.* et non, comme on l'a cru jusqu'ici, bilitère), cf. MORENZ-MÜLLER, *op. cit.*, pp. 23 s.
3. Prisse, 480 ; ŽÁBA, *Ptahhotep*, p. 54 ou 98.
4. Sinouhé B 156 ; traduction : GRAPOW, *Sinuhe*, p. 62.
5. Sinouhé B 229 ; GRAPOW, *op. cit.*, p. 85.

rencontrons pour la première fois le terme « destin », « sort », dérivé du verbe *š'j*. La biographie d'Ahmosis d'Elkak dit d'un rebelle : « son destin (*š'.w*) fit arriver sa mort »[1]. Les textes contenant ce mot commencent, presque sans précédent, avec l'époque d'Amarna. Désormais Aton, le dieu du roi réformateur, ou le pharaon Akh-en-aton lui-même, s'appellent « destin qui donne la vie »[2], etc. Cet emploi abondant donne à penser que la notion de destin a, sinon vu le jour, du moins commencé à jouer un rôle dans la littérature, à cette époque. On serait alors tenté d'en chercher l'origine dans la foi populaire. Il y a deux arguments en faveur de cette hypothèse. Le premier est que, comme nous l'avons vu, la conception existait, sans avoir fait l'objet d'une analyse intellectuelle, longtemps avant qu'un mot n'eût été créé. Le second est que, à l'occasion de l'aventure amarnienne, c'est toute la langue populaire de l'époque qui devint littéraire. Peut-être peut-on aller encore plus loin et risquer la supposition que cette notion a son origine dernière dans cette croyance primitive à des « puissances » non encore personnifiées, dont on sait qu'elles ont continué d'exister à côté des dieux et en eux (cf. *supra*, pp. 38 s.). On pourrait, par exemple, citer à l'appui le groupe des sept Hathors qui jouèrent un rôle important comme proclamatrices du destin et que l'on est tenté de rapprocher de ce genre de « puissances » à cause de leur pluralité, ou mieux de leur manque d'unité.

Mais si nous avons le terme, il s'agit de savoir en quel sens il a été utilisé par les Égyptiens. Autrement dit, quelle est la *signification fondamentale et principale* des mots qui signifient destin ?[3] Deux fragments de textes célèbres de l'époque ramesside et de la fin du N.E. donnent à cette question une réponse claire, mais ne font que confirmer ce qu'un examen attentif décèle dès l'époque d'Amarna. « Destin » (exactement : « destination ») signifie tout d'abord la durée assignée à la vie. Donnons la parole aux textes eux-mêmes, et tout d'abord aux Hymnes de Leyde à Amon : « il prolonge la vie et l'abrège » y est-il dit d'Amon, et le poète poursuit sa pensée : « il donne un complément au destin (*š'.jt*) de celui (ou : à celui) qu'il a pris en affection ». Le contexte écarte toute hésitation sur le

1. Urk. IV, 5 ; dans Urk. IV, 29 s., nous contestons, après beaucoup d'autres, le sens de « destin » désormais traditionnellement donné à *š' .w* : MORENZ-MÜLLER, *op. cit.*, pp. 17 s.
2. P. ex. DAVIES, *Amarna* I, Pl. 34.
3. Il y en a deux, dérivés de *š' j*, « déterminer » : le masculin *š'.w* (plus tard écrit en général *š' j*) et le féminin *š' .jt* ; sur cette dualité, cf. MORENZ-MÜLLER, *op. cit.*, pp. 24 s.

sens qu'a le mot « destin » dans cette phrase et en fait un véritable synonyme de « vie » [1]. Plus tard, dans le récit qu'il fait de son voyage malheureux, et pourtant raconté presque avec ironie, le fonctionnaire religieux Ouen-Amon (21e Dynastie) conseille à un prince syrien de faire graver sur un monument ces mots : « j'envoyai (mes messagers) en Égypte pour obtenir d'Amon 50 années de vie comme supplément à mon destin (*š'.j*) » [2]. Le prince demanderait donc exactement ce qu'au dire des Hymnes Amon est capable de donner : une prolongation du « destin », c'est-à-dire de la durée assignée à la vie. Il est donc parfaitement logique que les mots en question (*š'.w* ou *š'.j* et *š'.jt*) en viennent à désigner l'envers de la vie, la mort. C'est ainsi que l'auteur des Hymnes loue Amon de « garder (ou : sauver) du destin (*š'.jt*), toutes les fois qu'il lui plaît » ; or le contexte, qui parle du salut des malades, invite à traduire *š'.jt* par « mort » [3]. D'autre part on attribue aux paroles du médecin Horus le pouvoir de « protéger tout homme dont le destin est derrière (lui) », le contexte rendant certaine cette même interprétation [4]. L'euphémisme qui consiste à remplacer « mort » par « destin » s'explique donc parfaitement : « l'heureux destin est intervenu », selon une formule célèbre d'un Chant de Harpistes [5]. Mais dans « la mort » est inclus le genre de mort. Qu'il suffise de rappeler le conte du Prince maudit, dans lequel il est dit, par exemple : « alors vinrent les sept Hathors pour fixer son destin, et elles dirent : ' Il mourra par le crocodile ou par le serpent ou par le chien ' » [6].

Le destin est donc dans la pensée égyptienne avant tout la détermination de la durée de la vie, et par conséquent aussi de l'heure de la mort et du genre de cette mort. De façon *secondaire*, les termes incriminés peuvent aussi prendre le sens de « *bonheur* » (ou « *malheur* »), en sorte que la détermination ne porte plus sur le cadre temporel, mais sur le contenu de la vie, dont les événements permettent de conclure au « bonheur » ou au « malheur ». Mais c'est beaucoup moins souvent le cas que ne l'ont cru les auteurs du Dictionnaire Égyptien et les divers traducteurs [7]. Quand un dieu est loué comme dispensateur de fécondité et

1. Leiden I, 350, III, 17 ; cf. ZANDEE, *De hymnen aan Amon*, p. 58.
2. Pap. Golénischeff, 2, 57 s. ; traduction : ERMAN, *Literatur*, p. 235 (où il faut corriger 10000 en 50).
3. III, 16 ; ZANDEE, *op. cit.*, p. 56.
4. W. SPIEGELBERG, ZÄS 57, 1922, pp. 70 s.
5. Pap. Harris 500, VI, 3.
6. Pap. Harris 500, v, 4, 3 ; traduction chez ERMAN, *Literatur*, p. 210.
7. MORENZ-MÜLLER, *op. cit.*, pp. 20 s.

que l'on dit de lui que la *š'.jt* est « auprès de lui pour chacun », on est en droit de rapporter cela au don du bien-être et de la prospérité, donc de rendre dans ce cas particulier *š'.jt* par « bonheur » ou quelque chose d'approchant [1]. La même chose est vraie dans le cas d'un scribe dont on dit qu' « il ne donne pas d'impôts sur ses écrits » (c'est-à-dire sans doute : son travail lui rapporte si peu qu'il n'est pas imposable) et sur lequel on émet en conséquence le jugement suivant : « *š'.jt* n'est pas avec lui » [2]. Ici aussi *š'.jt* doit désigner le « bonheur » qui fait défaut au scribe raté, donc impécunieux.

Le problème des termes égyptiens signifiant destin a bien entendu aussi un aspect grammatical, bien loin d'être secondaire pour l'historien des religions. Quand le grec dit εἱμαρμένη et le latin fatum, ils choisissent des formes passives. Qu'en est-il du *genre verbal* de *š'.w* ? Les grammairiens sont malheureusement incapables de trancher avec certitude à cause de l'insuffisance de la transcription graphique des formes en égyptien. *š'.w* peut signifier « celui qui détermine », « la détermination » ou « la personne (la chose) déterminée » [3]. Seuls les faits donnent donc les éléments d'une réponse, et c'est l'historien des religions qui doit décider par lui-même. Cette réponse doit être cherchée en se demandant s'il y a un sujet. Un « déterminant » (actif) n'a pas besoin de sujet, mais il semble qu'une « détermination » (passive) ou quelque chose de « déterminé » en exigent un. Mais s'il existait un tel sujet, qui d'autre que la divinité pourrait être envisagé pour jouer ce rôle ?

Effectivement il y a en règle générale un sujet logique, et c'est bien la *divinité* qui joue le rôle d'*auteur du destin*, lui conférant par là un caractère passif. Nous sommes donc passés directement de la réflexion grammaticale au problème central pour l'historien des religions : le rapport entre la divinité et la destinée dans la pensée égyptienne. Il ressort des textes cités plus haut et de nombreux autres, dont nous ne pourrons mentionner ici qu'un petit nombre, qu'en Égypte les dieux étaient représentés, loués et adorés comme maîtres du destin. Ne l'oublions pas : avant même l'éclosion d'une notion de destin, c'est le Dieu anonyme des sapiences qui, par l'élection ou la réprobation, appelées amour ou haine, détermine le caractère des humains (Ptah-hotep). La décision concernant la profession est, au moment de la naissance, entre les mains des déesses

1. Leiden I, 350, V, 23 ; ZANDEE, *op. cit.*, p. 103.
2. Pap. Anastasi V, 17, 2 s.
3. MORENZ-MÜLLER, *op. cit.*, p. 24

Meskhenet et Renen-outet (Heti). Le dieu créateur répartit souverainement les hommes entre diverses classes sociales (Amen-opé). C'est la divinité qui prend telle décision capitale, la volonté de l'intéressé paraissant écartée (Sinouhé). Lorsque le mot est forgé et, primitivement, rapporté à la durée de la vie et à la mort, des dieux sont ses maîtres et ses auteurs : Amon prolonge la durée de la vie et on peut le prier de le faire (Hymnes de Leyde, Ouen-Amon). Nous pouvons ajouter que même là où ne figure pas de terme signifiant « destin », ce sont les dieux qui décident en ce qui concerne la durée de la vie, donc l'essentiel de la destinée ; c'est surtout de Thoth qu'on dit qu'il « calcule » cette durée [1]. Un cas particulier de cette détermination par les dieux est la durée du règne du roi [2]. Nous aurons à revenir sur le lien entre temps et divinité quand, comme nous l'avons annoncé, nous traiterons de la conception égyptienne du temps dans son ensemble. A cet égard, il y a beaucoup à apprendre de la situation qui sera celle des siècles de contact intime entre les dieux égyptiens et le monde gréco-romain, dans lequel les divinités du Nil seront adorées par tout le monde méditerranéen et même jusqu'aux frontières de l'Empire romain, celui-ci adoptant à cette occasion bien des particularités étrangères, tout spécialement grecques (cf. *infra*, Chap. XI). Or on sait que dans l'hellénisme, mais aussi dans la religion romaine, le destin est au-dessus des dieux. Déjà chez Homère et de plus en plus après lui, ils sont sans pouvoir sur le destin et doivent s'y plier. Or la moïra détermine avant tout la mort, et les dieux, qui appartiennent à la sphère de la vie, sont sans pouvoir lorsque la mort a été décidée. « La puissance des dieux a une limite infranchissable, un catégorique ' jusqu'ici et pas plus loin ' : la mort » [3]. Voyons donc ce que les textes grecs et latins disent des dieux de l'Égypte. Le dieu gréco-égyptien Sérapis dit de lui-même dans une arétalogie du IIe siècle av. J.-C. : « je transforme le vêtement des Moires ! », ce qui signifie : je leur donne une autre apparence [4]. Un texte équivalent mis dans la bouche de la déesse Isis, fortement hellénisée, l'Arétalogie de Cymé, est conclu par ces paroles orgueilleuses : « je triomphe de l'Heimarménè ; c'est à moi qu'obéit l'Heimarménè » [5]. Plutôt que de

1. C'est là une formule et, à bien des égards, un mot à prendre au pied de la lettre ; p. ex. LD IV, 58a ; cf. MORENZ-MÜLLER, *op. cit.*, p. 28.
2. HELCK, ZÄS 82, 1958, pp. 117 ss. sur la cérémonie de l'arbre Ished.
3. W. F. OTTO, *Die Götter Griechenlands*, 3e éd. 1947, p. 257.
4. A. ABT, ARW 18, 1915, pp. 257 ss.
5. W. PEEK, *Der Isishymnus von Andros und verwandte Texte*, 1930, p. 124.

multiplier les exemples grecs, surtout nombreux dans les papyri magiques et qui ne font que varier la même idée [1], n'oublions pas d'en donner un, emprunté à la littérature latine. Il se trouve dans ce passage des « Métamorphoses » d'Apulée qui raconte l'initiation aux Mystères hellénisés de dieux égyptiens. La déesse Isis promet au sage (XI, 6, 6) : « si donc tu mérites notre grâce par une obéissance zélée, une soumission consciencieuse et une constante sobriété, tu sauras que moi seule ai le pouvoir de prolonger même ta vie *(vitam tibi... prorogare)* au-delà de la durée prévue par ton destin *(ultra statuta fato tuo spatia)* ». Cela fait penser tout de suite à la faculté attribuée par l'Égyptien du N.E. à son dieu Amon, mais il existe du côté égyptien un texte bien plus proche, dans le temps et pour le fond, de la religion ancienne. Il y est question d'Isis, comme chez Apulée, et il nous reporte à l'époque ptolémaïque : « Isis, qui dispense la vie, la maîtresse de Philae », etc., peut-on lire dans la partie hymnique d'une inscription du grand pylône du temple élevé à Isis dans cette île, « qui prolonge les années de celui qui lui est dévoué » [2]. La situation à l'époque gréco-romaine permet de dire que les dieux égyptiens étaient par nature assez fortement supérieurs au destin pour s'imposer à une civilisation dont les dieux avaient une position entièrement différente par rapport à ce même destin. Nous ne risquons guère de nous tromper en supposant que ce pouvoir rassurant sur la fatalité n'est pas la moindre des raisons qui, à basse époque, ont poussé le Grec et le Romain eux-mêmes à adopter des dieux égyptiens. Notons que, sur ce point, les divinités du Nil ressemblent totalement à celles du Proche-Orient. Nous avons déjà (cf. *supra*, p. 102), souligné que JHWH, en particulier, est maître absolu du destin, et même que sa présence a empêché la naissance d'une idée de destin bien caractérisée. Rappelons un détail à propos duquel le rapprochement avec ce que l'on trouve en Égypte s'impose : comme Amon ou Isis, JHWH peut accorder une prolongation de la durée de la vie ; le roi de Juda, Ezéchias, voit, à la suite de ses supplications, ses jours prolongés de quinze ans (II Rois 20, 6).

Il semble donc que nous ayons rendu compte de l'affirmation impliquée par le titre de ce chapitre : aux yeux de l'Égyptien, la prédestination est l'un des modes d'action des dieux [3]. Il nous

1. On les trouvera chez MORENZ-MÜLLER, *op. cit.*, p. 31.
2. H. JUNKER, *Der grosse Pylon des Tempels der Isis in Philä*, in DWAW, Sonderband, 1958, p. 76.
3. Sur d'autres questions importantes : personnification de l'idée de destin, fonction des sept Hathors et fondement de cette fonction dans

reste pour finir à parler du problème de la *conception du temps*, posé inéluctablement par les notions que nous avons évoquées : prédestination et prédiction, plan de l'histoire et détermination de la durée de la vie. Ce problème dépend donc étroitement du rôle du destin et de son rapport avec la divinité, tout en constituant un problème en soi ; c'est pourquoi on peut le traiter indépendamment de ceux qui nous ont retenus et pour lui-même. Rappelons brièvement quelques principes et commençons par des textes établissant clairement la souveraineté des dieux sur le temps. Si, en étudiant ce que nous pouvons connaître de la foi au destin, nous avons souvent eu à nous préoccuper du temps, c'est parce qu'il est la dimension dans laquelle se déroulent l'histoire et la vie humaine. La destination, nous l'avons vu, se présentait parfois comme une prédestination, lorsque des décisions avaient été prises dans un lointain passé, ou l'étaient lors de la conception ou de la naissance de l'intéressé. Prescience et prédiction permettaient de croire à l'existence d'un plan de la durée, si vague fût-il. Or nous avons vu que la divinité était maîtresse du destin et qu'en particulier elle décide de la durée de la vie. Mais il y a aussi des déclarations plus générales affirmant que le temps est lié à une volonté supérieure. C'est ainsi que nous connaissons depuis peu un texte important remontant au début de l'époque ramesside, venant d'une sapience, et qui dit : « ne te prépare pas aujourd'hui au lendemain, avant qu'il ne soit là ; hier n'est-il pas comme aujourd'hui dans les mains de Dieu ? »[1]. Quelques générations plus tard, un hymne à Amon-Rê dit la même chose, quoique plus simplement : « les années sont dans sa main »[2]. Il serait intéressant de poursuivre cette image égyptienne à travers la littérature biblique et chrétienne jusqu'à la poésie religieuse contemporaine, tel ce poème de J. Klepper (1938) : « Der du die Zeit in Händen hast » (Toi qui as le temps dans tes mains). De telles déclarations générales sont précieuses parce qu'elles constituent une sorte d'explication fondamentale de la souveraineté de Dieu sur le temps. Or nous avons d'autant plus besoin d'une telle explication qu'un examen attentif montre que pour l'Égyptien le temps avait plusieurs aspects et plusieurs lignes de structure.

la nature de dieux de la fertilité, cf. MORENZ-MÜLLER, *op. cit.*, pp. 25 et 32 à 34.

1. Texte : J. ČERNÝ-Sir Alan GARDINER, *Hieratic Ostraca* I, 1957, pl. I/IA ; traduction chez GARDINER, WZKM 54, 1957, in Mélanges Junker, pp. 43 ss.

2. Pap. Berlin 3049, XIII, 2.

Deux d'entre elles, qui ne sont pas les plus importantes au point de vue que nous avons fait nôtre, ont été décrites au cours des dernières années. Tout d'abord le cercle, ligne de la périodicité, suggérée aux Égyptiens par la répétition régulière des mêmes choses, tout d'abord dans les crues du Nil et le cycle de la végétation, puis, dérivée de ces faits naturels, dans l'unité de temps qu'est l'année (*rnp.t*), qui signifie littéralement « ce qui se rajeunit », laissant deviner le caractère cyclique du temps ; mais cette périodicité apparaît également dans les événements politiques que sont les règnes, qui constituent un perpétuel recommencement. En second lieu la droite de l'existence individuelle, durable et tendue vers un but, droite qui se perd dans l'infini, ou, en termes de temps, dans l'éternel ; cette droite manifeste son telos dans le cursus honorum (pour l'Égyptien : la carrière de fonctionnaire)[1] et la soif d'immortalité qu'elle trahit a trouvé dans la momie son symbole le plus remarquable[2]. Or ces lignes de structure des conceptions égyptiennes du temps sont certainement très caractéristiques de ces conceptions et nous aurons à revenir sur elles à propos des doctrines de la création (cf. *infra*, p. 225). Mais pour ce qui nous occupe actuellement, il y a quelque chose de plus important. L'Égyptien aime à rapporter le temps, qu'il soit circulaire ou linéaire, à des personnes ou à des événements, nous voulons dire qu'il ne se le représente pas, ou tout au moins pas seulement, comme une grandeur absolue et quantitative, mais lui confère une relation, et partant un aspect qualitatif. En termes concrets, il attribue aux êtres et aux choses un « temps convenable », donc ce que le Grec appelle καιρός. L'un des nombreux mots égyptiens désignant le temps et les unités de temps, *tr*, semble avoir parfois à lui seul ce sens. On peut dire d'un enfant trop tôt rappelé et qui gît maintenant seul dans le tombeau que le « temps (*tr*) de la solitude » n'était pas encore venu pour lui, c'est-à-dire que son heure n'était pas venue[3]. Mais en général le rapport

1. Exemples classiques de biographies sous forme de cursus honorum : dans l'A.E., la biographie d'Ouni (Urk. I, 98 ss.) ; dans la 18e Dyn., celle d'Ahmosis d'Elkab (Urk. IV, 1 ss.).

2. Sur le cercle : OTTO, *Altägyptische Zeitvorstellungen und Zeitbegriffe*, in : Die Welt als Geschichte 14, 1954, pp. 135 ss. ; étude de base sur la périodicité : J. A. WILSON, *The Burden of Egypt*, 1951, pp. 13 s. Sur la droite : MORENZ, *Ägyptische Ewigkeit des Individuums und indische Seelenwanderung*, in ; Asiatica. Mélanges Fr. Weller, 1954, pp. 414 ss. Ces études parues en même temps laissent presque complètement de côté celui des deux aspects qui n'est pas leur sujet propre.

3. Stèle de Leyde V, 55, ptol. ; traduction chez OTTO, *Biogr. Inschr.*, pp. 187 s. ; sur le sens de *tr* : OTTO, *Zeitvorstellungen*, pp. 136 s.

est exprimé par un pronom-suffixe : quelqu'un est « dans son (à lui destiné) temps », quelque chose se produit « en son (prévu pour ou propice à cela) temps ». Si nous avons plus haut évoqué la notion grecque de καιρός, il convient maintenant de faire la comparaison avec des passages de l'A.T. où il est dit que quelque chose « a son temps » (עִתּוֹ : Ps. 104, 27) ou bien où leur « temps » est assigné à tels ou tels événements (עֵת לְ־ : Eccl. 3, 1/8) [1]. Extrayons quelques textes de la masse des documents tout en essayant de reconnaître les principaux points de vue et de distinguer des groupes. En ce qui concerne les *personnes*, tout d'abord, on peut dire d'un dieu et même d'un homme qu'il est « dans son temps ». Les textes les plus connus à cet égard sont assurément ceux qui comparent à des divinités Ramsès II sur le champ de bataille, héros du poème sur la bataille de Kadesh. Il était, peut-on lire sur le premier Pylône de Louqsor, « comme Seth en son temps (*m'.t.f*) ». Ou bien c'est le roi lui-même qui dit : « je ressemble à Baal en son temps (*m'.t.f*) », et pour finir il revient victorieux « comme mon père Montou en son temps (*m'.t.f*) » [2]. Dans un texte de basse époque, alors que l'histoire est redevenue mythique, on adresse à l'irrésistible dieu Horus d'Edfou cet hommage : « tu anéantis les ennemis en ton temps (*m'.t.k*) » [3]. Nous ne risquons guère de nous tromper en interprétant dans ces passages et d'autres du même genre l'expression « le temps du dieu » comme le point culminant de son pouvoir, le moment favorable pour lui demander son appui, donc exactement ce que le Grec entend par καιρός [4]. Sur le même plan, mais diamétralement opposés à cela, nous trouvons des textes qui prennent l'expression « le temps de quelqu'un » au sens de : l'instant le moins favorable, par exemple le point le plus bas de sa résistance. On ne jugera pas étonnant qu'ils concernent tous des êtres hostiles. C'est ainsi qu'il est dit d'Apophis, le serpent adversaire du dieu du soleil : « tu es anéanti, réduit à l'impuissance en ton temps (*m'.t.k*) ». Ou bien c'est l'auxiliaire de Rê qui dit : « je renverse pour toi Apophis en son temps (*m'.t.f*) » [5].

1. Le lecteur averti remarquera tout de suite qu'en citant l'Ecclésiaste et le Ps. 104 je nommais des Livres qui ont toujours été soupçonnés d'avoir quelque relation avec l'Égypte ; je dois résister à la tentation de me faire à mon tour l'interprète de ce soupçon sur le fondement de cet intéressant point de comparaison.
2. Pap. Sallier III, 3, 8 s. ou 10, 9 s.
3. E. Naville, *Textes relatifs au Mythe d'Horus...*, 1870, Pl. XIV.
4. Opinion déjà soutenue par H. Gressmann, *Hadad und Baal*, in Mélanges Baudissin (Supplément à ZAW 33), 1918, p. 201.
5. Extrait du livre récent d'Apophis : Pap. BM 10188, 24, 1 s. ou 33, 5 ; de même p. ex. Urk. VI, 67.

C'est aussi d'Apophis qu'il s'agit quand dans un poème le dieu du Soleil est loué en ces termes : « tu fais céder le serpent en son temps (*m'.t.f*) » [1]. Ennemi des dieux, Seth subit le même sort qu'Apophis. Il existe un rituel qui a pour but avoué de « repousser Seth en son temps (*m'.t.f*) » [2] ; il est vrai que dans ce cas on ne peut savoir avec certitude si Seth doit être frappé au moment où il est le plus dangereux ou, comme je le crois, au moment où il est le plus faible. Nous pouvons encore citer un texte concernant le panthéon et qui présente l'avantage de confirmer ce sens de « culmination » par une sorte d'apposition explicative à la formule « en son temps ». Dans le mythe d'Horus d'Edfou, Thoth récite des formules magiques pour le bateau « afin d'apaiser la mer (*jm*) en son temps (*m'.t.f*), quand elle est démontée (*m nšnj.f*) » [3]. Le « temps » de la mer (mer qui, ici comme dans l'histoire dite d'Astarté, semble être personnifiée) est donc celui de ses plus violentes tempêtes. Citons enfin un texte parlant de καιρός dans le domaine humain. Dans la sapience de Ptah-hotep on trouve des conseils quant à l'attitude à adopter en face d'un *ḏ'jś.w*, sans doute un orateur ou un partenaire dans une discussion. Les recommandations sont introduites par ces mots : « si tu rencontres un *ḏ'jś.w* en son temps (*m'.t.f*) » [4] ; il se peut que cela fasse simplement allusion à l'instant de l'action : l'homme est en train de parler ; mais il est également permis de penser que cela signifie ce que nous appelons aujourd'hui « être en forme » : l'orateur est brillant. Ici aussi, quelle que soit l'interprétation choisie, la tournure *m'.t.f* se rapporte au καιρός.

Mais, comme les personnes, les choses, plus précisément les phénomènes naturels et les rites, ont leur « temps ». Bien entendu cela est vrai en premier lieu des grands événements de l'année. Innombrables sont les textes qui disent, avec toutes sortes de variantes, que la crue vient en son temps. On dit d'un fonctionnaire d'Hatshepsout : « tu as vu la crue du Nil (*ḥ'pj*) arriver en son temps (*r tr.f*) » [5]. Le Nil lui-même dit : « je surgis chaque année du monde inférieur en mon temps (*r tr.j* » [6]. Khnoum, le seigneur des cataractes, promet au roi, en l'espèce Ptolé-

1. Pap. Berlin 3050, 3, 6 ou 3, 1.
2. Urk. VI, 60 s.
3. Naville, *op. cit.*, Pl. XVIII.
4. Prisse 60, 68, 74 ; Žába, *Ptahhotep*, pp. 21 s. et 72 s. ; commentaire : pp. 113 s.
5. Urk. IV, 498.
6. Denderah III, 25.

mée IX : « je te donnerai le Nil grand en son temps (*r tr.f*) »[1], etc. De même qu'en son temps le Nil inonde le pays et le rend fertile, de même nécessairement la végétation a son temps. C'est pourquoi Horus peut promettre au roi : « je te donne les rives (*idb.w*) verdoyantes (*w'ḥj*) en leur saison (*r tr.śn*) »[2]. Toujours avec la même logique, l'activité du paysan s'insère, elle aussi, dans ce temps qualifié. La légende d'un dessin représentant une scène de labour dit ceci : « grand labourage, son temps est bon (*nfr tr.f*) »[3]. Le charme particulier de cette expression réside, pour le lecteur averti, dans le fait que le mot *nfr*, « bon », désigne souvent, de son côté, le moment propice. Quand, au même endroit, la figuration des semailles est accompagnée de la phrase : « semailles... afin que tu en tires profit en son temps (*m tr.ś*) », il s'agit de la récolte qui récompensera le semeur au temps voulu[4], et bien entendu on dit aussi expressément de la moisson qu'elle a son temps : « il (le produit récolté) est récolté (*'sḫ*) pour toi (Hathor) en son temps (*r tr.ś*) »[5]. Il paraît *a priori* aller tout autant de soi qu'il y ait des temps assignés aux actes cultuels les plus importants, les sacrifices et les fêtes. Et effectivement nous trouvons dans les Textes des Pyramides ceci : « ton pain est ton pain depuis son temps (*ḏr tr.f*), ton pain-*dw'* depuis son temps »[6] ; il peut s'agir du moment où le sacrifice a été institué. Des inscriptions de temples de l'époque grecque parlent clairement du « pain (sacrificiel) en son temps (*r tr.f*) », ainsi que du « gâteau en son temps (*r św.f*) »[7]. Un prince de l'époque éthiopienne dit : « j'ai pratiqué des (rites de) lamentation à l'occasion des fêtes en leurs temps (*r tr.śn*) »[8], etc. Il n'en est pas autrement des choses profanes, qui par nature doivent être ordonnées dans le temps. C'est ainsi que l'on parle de bateaux qui remontent et descendent le Nil « en leurs temps » (*r tr.śn*), et cet horaire régulier passe pour être le résultat de la mémorable administration d'un bon fonctionnaire, le gouverneur déjà nommé Monthemhet[9].

Le lecteur attentif se sera aperçu, en prenant connaissance des textes que nous avons cités, en donnant soigneusement

1. Philae, photo 891.
2. K. PIEHL, Inscriptions hiéroglyphiques II, 1890, 112.
3. LEFEBVRE, *Petosiris II*, p. 21, in Inschr., n° 48, 4.
4. LEFEBVRE, *op. cit.*, p. 21, in n° 48, 5.
5. J. DÜMICHEN, *Geogr. Inschr.*, III, 74, de Denderah.
6. Pyr. 1929 d'après Neith 759 s.
7. J. DE MORGAN..., *Kom Ombos* III, 1909, p. 127, n° 699.
8. Stèle de Chaliut : G. REISNER, ZÄS 70, 1934, pp. 40 et 42.
9. WRESZINSKI, OLZ 13, 1910, t. IV ; traduction chez OTTO, *Biogr. Inschr.*, p. 159.

chaque fois la transcription du mot égyptien pour les termes techniques, du fait que l'Égyptien écrit *'.t* quand il s'agit de personnes, y compris la mer (personnifiée sous le nom *jm*), et par contre *tr* quand il s'agit de phénomènes naturels ou de rites. Cela nous autorise (provisoirement et sans préjuger des résultats d'une étude spéciale sur le sujet, laquelle serait utile) à penser que l'on a distingué, théoriquement tout au moins, un temps pour les personnes et un pour la nature et les choses. Cette distinction est en tout cas vraie en ce qui concerne le temps qualitatif, rapporté par un pronom-suffixe à des personnes ou à des choses, donc le καιρός, qu'il ait un sens laudatif ou péjoratif. S'il en est ainsi, peut-on et doit-on résister à la tentation de rapprocher ces deux sortes de temps des lignes de structure distinguées plus haut ? Le temps des personnes (*'.t*) aurait alors son lieu géométrique dans la droite : affectés du signe plus ou du signe moins, les καιροί concernant les dieux et les hommes sont sur cette ligne, ce qui n'exclut pas qu'un tel instant qualifié soit suivi d'un autre quelque part sur le parcours. Quant au temps des phénomènes naturels, du culte, etc. (*tr*), il est lié au cercle, et ici la répétition du καιρός est logique et nécessaire. Il me semble que par une interprétation objective de ce qui paraît être une exception, il est possible de confirmer cette répartition tout en la rendant plus directement saisissable au lecteur qui fera l'effort de nous suivre. Dans un morceau mythique qui dépeint la destruction de l'ordonnance du monde comme une dangereuse possibilité, le terme utilisé pour désigner le moment de cette catastrophe, par nature incapable de se répéter, est le suivant : « en ce temps (*'.t tf*), qui puisse ne pas advenir »[1]. Une première chose intéressante pour nous est l'idée qu'un mau-

1. Urk. VI, 124 s. ; la traduction « récente » (déjà presque démotique) du texte rend *'.t* par *wnw.t*, « heure » ; il s'ensuit que les deux mots étaient à peu près équivalents ; effectivement, *wnw.t* avec un suffixe se rapporte essentiellement à des personnes (cf. Amen-opé IX, 13 : « tout homme a son heure [*t'j.f wnw.t*] » et *id.* XXIV, 18 : « quand [le dieu créateur] est dans son heure de vie »). Même le mot *rk*, utilisé habituellement pour marquer la date, peut prendre le sens de καιρός, p. ex. Pap. Leyde I, 350, III, 21 ; cf. ZANDEE, *De hymen aan Amon*, p. 61, ainsi que POSENER, « Mélanges J. Léwy », 1955, p. 471 et note 3. D'autre part *św* et *nw* (pour *św* nous avons donné plus haut un exemple, pour *nw*, cf., p. ex., MARIETTE, Abydos I, 51, 33/4 et Edfou I, 162) sont manifestement employés comme *tr* pour les choses. Ainsi cette ligne de séparation, qui sans doute n'est moins nette que dans des cas exceptionnels, sépare non seulement deux mots (*'.ṯ* et *tr*), mais deux groupes. Dans le cadre du présent ouvrage, nous sommes obligés — et excusables — de nous en tenir à ces trop rapides indications ; sur ce point encore il faudrait que l'ensemble des documents fût analysé dans une étude spéciale.

vais καιρός est suspendu comme une sorte d'épée de Damoclès au-dessus de l'avenir, mais que l'on peut faire vœu, ou obtenir par magie, qu'il s'éloigne. Mais ce qui nous intéresse avant tout est le fait que dans ce contexte ce soit *'.t* et non *tr* qui ait été choisi, bien qu'il s'agisse principalement d'une catastrophe naturelle. Mais en ce cas, ce choix doit s'expliquer par ceci que cette catastrophe, en vertu de son incapacité à se répéter, se place sur la droite et non sur le cercle.

Quoi qu'il en soit, nous espérons avoir prouvé et suffisamment exposé l'existence en Égypte d'une idée de καιρός et d'un temps devenu qualitatif parce que mis en relation. En conclusion, revenons encore sur le rôle du destin, qui était d'ailleurs le point de départ de cet excursus sur la conception égyptienne du temps. Le « destin » était avant tout fixation de la durée de la vie, donc aussi de la date de la mort. Mais ceci le fait rentrer logiquement dans les réalités touchant au καιρός, dont nous avons vu qu'il comporte un aspect négatif (Apophis est anéanti « en son temps », etc.). Cela signifie en effet précisément que dans le cadre d'une temporalité marquée du signe de la qualité et de la relation, il y a des minima qui, dans la vie humaine, sont la fin, la mort. Pour conclure, et pour confirmer tout cela, donnons encore la parole à un texte. Dans une inscription du temple de Ramsès III à Karnak, Amon dit au roi : « ton ennemi tombe en son temps (*n* [pour *m*] *'.t.f*) »[1]. On ne peut pas dire plus clairement que l'homme a son temps entre autres pour le déclin et la mort ; ce n'est que logique, pensons-nous, si l'Égyptien s'est fait une idée du destin à partir de cette conception d'un temps entièrement planifié et l'a rapportée avant tout à la fixation de la durée de la vie et de la date de la mort ; les dieux, maîtres absolus du temps, pouvant cependant déterminer le destin et éventuellement le modifier. Or cette détermination de la durée de la vie et de l'heure de la mort est pour chaque homme la chose essentielle, qu'il soit roi ou homme de peu, car c'est sur ce point plus que sur tout autre au monde qu'on peut lui dire : *tua res agitur*.

1. LD III, 207d ; avec un terme encore plus précis, *hrw*, (« jour », on peut aussi parler du « jour de la mort » assigné à quelqu'un « son jour de mort ») : Pyr. 1467a.

CHAPITRE V

CULTE ET PIÉTÉ
COMPORTEMENTS HUMAINS

L'Égyptien se représentait la divinité agissant, soit qu'elle ordonnât, guidât, inspirât ou fixât des destins. Actif ou passif, il sentait sa puissance et en avait la certitude. Il peut paraître tout à fait normal qu'il ait réagi à de telles actions. Mais la question que nous avons à nous poser maintenant est celle de savoir quelles formes a prises cette réaction. Le titre de ce chapitre parle de « culte et piété », mais il n'est pas dans notre intention de séparer l'un de l'autre. Disons d'emblée que, loin de là, notre dessein est de découvrir la piété dans le culte. La science vétéro-testamentaire, beaucoup plus que l'A.T. lui-même, nous a déjà presque habitués à douter par principe de la valeur religieuse des rites. C'est pourquoi nous rappellerons en commençant que depuis un certain temps déjà l'étude du contenu religieux de l'A.T. parle des rites d'une façon plus laudative et, nous semble-t-il, plus équitable. On a dit plaisamment que « depuis Amos et Wellhausen c'était l'usage parmi les théologiens de mépriser la religion cultuelle »[1], et on a même entrepris depuis de montrer en quoi ce prophète à la parole aussi vigoureuse que l'esprit était loin de rejeter le culte rituel par principe[2]. Mais, indépendamment même de cela, nous devons comprendre qu'à une époque où ce type particulier de religion qu'est la religion du Livre, type représenté par le judaïsme et le christianisme (plus spécialement le protestantisme) n'existait pas (cf. *infra*, Chap. x), la piété n'avait guère d'autre moyen de rencontrer la divinité agissante que précisément le culte rituel. Que l'on ait en outre tenté de mener une vie agréable à Dieu en fondant sur lui des valeurs morales n'enlève rien à la piété rituelle ; et bien que l'éthique fasse partie des comportements de l'homme en face de la divinité elle n'est pas la religion ; nous lui réserverons donc un chapitre spécial (Chap. VI).

Ayant ainsi très brièvement mis le lecteur au clair sur notre

1. S. MOWINCKEL, *Psalmenstudien* II, 1922, p. 16 ; Mowinckel a pris position sur l'ensemble du problème dans *Religion und Kultus*, 1953.
2. E. WÜRTHWEIN, *Amos 5, 21-27*, in ThLZ 72, 1947, col. 143 ss.

position, nous pouvons prospecter le terrain dont nous avons en gros indiqué les limites. Nous rencontrons d'emblée un gros morceau que nous pouvons, sinon analyser complètement, du moins décrire dans le cadre égyptien. Il s'agit d'un problème constamment remis à l'ordre du jour par les historiens des religions, celui des *rapports entre culte rituel et mythe*, entre les gestes accomplis en face de la divinité et les récits qui parlent d'elle. A cet égard, on a, tout récemment encore, mis en doute la priorité chronologique du culte [1]; il n'est donc peut-être pas inutile d'étudier la situation dans une civilisation comme celle de l'Égypte, qui présente l'avantage d'avoir été un véritable commencement, sans influences extérieures ni passé informant. Mais ici aussi celui qui veut se faire une opinion rencontre des obstacles qui sont dans la nature des choses et que l'on ne peut, par conséquent, jamais écarter. Nous connaissons des faits sinon du culte des dieux, du moins du culte des morts à une époque où les croyants ne parlent encore qu'à l'archéologue, l'écriture n'ayant pas été inventée. Nous savons qu'au Néolithique on a fait des offrandes aux morts [2] et sommes tentés d'en déduire qu'on en a fait également à des puissances ou à des dieux, bien qu'avec une intention différente. Puis, au seuil de l'époque de l'unification de l'empire, nous connaissons le temple d'un dieu-faucon à Hiéraconpolis, où se trouvaient des offrandes de toutes sortes, parmi lesquelles les célèbres palettes de fard et massues de combat des temps primitifs [3]. En outre l'existence de temples à cette haute époque et leur forme nous sont attestées, d'une part parce que fixées, donc conservées, dans un signe d'écriture, comme c'est le cas pour les anciens sanctuaires du sud et du nord que nous connaissons sous les noms de *Pr-wr* et *Pr-nw* (ou *Pr-nsr*), d'autre part grâce à des dessins d'époque sur tablettes d'ivoire [4]. Or cette époque était précisément celle qui vit naître l'écriture ; mais l'on n'écrivait pas

1. Il semble que la première expression d'un tel doute se soit trouvée dans le livre de K. Th. PREUSS : *Der religiöse Gehalt der Mythen*, 1933 ; cf. aujourd'hui la teneur générale de l'ouvrage collectif : *Myth, Ritual and Kingship* (éd. S. H. Hooke), 1958.

2. Tout au moins à ceux ensevelis dans des cimetières écartés ; dans le cas de l'ensevelissement à l'intérieur de l'agglomération, si le mort ne recevait pas d'offrandes funéraires, on peut supposer qu'à l'occasion des repas on sacrifiait des portions en son honneur ; ceci se rapproche tout particulièrement des sacrifices aux puissances ou aux dieux. Pour les faits, cf. JUNKER, *Vorläufiger Bericht über die Grabung... von Merimde-Benisalame*, in : SWAW, 1929, pp. 194 s.

3. Catalogue chez Porter-Moss V, pp. 193 ss.

4. Fl. PETRIE, *Royal Tombs* II, 1901, t. X, 2.

encore de textes d'une certaine longueur, tels ceux de caractère mythique. Nous ignorons donc si à cette époque déjà des sacrifices et des gestes rituels étaient liés aux paroles du mythe, et nous ne le saurons vraisemblablement jamais. Il nous est donc également impossible de savoir si et comment, à très haute époque, les *rites magiques* des origines, rites que l'homme aux conceptions primitives pratiquait comme une sorte d'art de vivre pour entrer en relation avec les puissances et les influencer à son avantage, se sont distingués des *rites religieux* du culte au sens propre, accomplis par l'homme connaissant la divinité et touché par elle [1]. En d'autres termes, il nous est impossible de suivre le tracé de la frontière entre pensée magique et pensée mythique, entre culte des Puissances et culte des dieux. Il y a pourtant un moyen de résoudre le problème de la priorité chronologique du culte ou du mythe. Sans doute — et ce que nous venons d'exposer nous y incite — faut-il nous garder de conclure de la seule absence de textes mythologiques à haute époque, l'existence de sanctuaires et de sacrifices étant archéologiquement attestée, à un mutisme du culte primitif. Mais il y a des documents qui rendent hautement vraisemblable qu'en Égypte ce soit après coup que la parole mythique se soit jointe au rite. Ces documents abondent dans ce que l'on appelle les formules sacrificielles des Textes des Pyramides. Ce groupe de textes accompagne les rites du sacrifice pour le roi mort, celui-ci étant par définition au nombre des dieux. Nous pouvons donc parler de sacrifices pour le dieu. Or souvent il y a un lien évident entre la formule et l'offrande, consistant en ceci que la formule indique par un jeu de mots la nature de l'offrande, le nom lui-même de cette dernière étant ajouté, séparé du reste du texte comme une indication scénique. La formule elle-même constitue une affirmation, si courte soit-elle, de caractère mythique, en ceci qu'elle se réfère à un panthéon organisé. En voici un exemple : « prends l'œil d'Horus qu'il a enfermé (*'ḥ*) (Horus) te l'a donné — grains de *w'ḥ*, deux boisseaux » [2]. Traduisons tout d'abord la phrase en clair : le roi mort est invité à prendre quelque chose ; ce quelque chose est deux récipients pleins d'un grain dont on peut faire un aliment, et qui pour cette raison figure souvent dans les listes de mobilier funéraire. Mais le texte parle de ce produit comme de l'œil du dieu Horus et raconte qu'il a été

1. Sur cette distinction fondamentale, cf. MOWINCKEL, *Religion und Kultus*, p. 29.

2. Pyr. 105a ; autres documents p. ex. chez FIRCHOW, *Grundzüge der Stilistik in den altägyptischen Pyramidentexten*, 1953, pp. 223 ss.

enfermé. Ceci est une allusion à l'un des mythes égyptiens les plus connus, celui de l'œil du dieu du ciel, œil qui, étant la lune, est blessé, mais est guéri et qu'il est salutaire de posséder [1]. Ce qui nous intéresse tout d'abord là-dedans, c'est la façon dont le produit offert et le mythe sont raccordés l'un à l'autre : l'offrande en question s'appelle *wʿḥ*, le mot que nous traduisons par « enfermer » dans le bref texte mythique est *ʿḥ*, et ces deux mots assonnants sont rapprochés dans une sorte particulière de jeu de mots [2]. Le jeu de mots auquel nous avons affaire ici est de nature immanente ou implicite, c'est-à-dire avant tout négative : les termes relatifs ne sont pas reliés par un verbe explicatif, comme c'est le cas dans l'exemple suivant, où il est question d'une forme particulière d'Osiris (Anedjti) : « Horus t'a rendu vivant (*sʿnḫ*) en ton nom d'Anedjti (*ʿnḏ.tj*) » [3]. Or cette comparaison nous ramène aux rapports du rite et du mythe. Dans ce dernier jeu de mots, en effet, qui est explicite, rien n'est actualisé matériellement, mais les personnes ou les choses doivent être d'abord nommées par la formule pour être rendues présentes parce que nommées. Mais dans les jeux de mots immanents (implicites) des formules sacrificielles, un objet est antérieurement présent — et par là nous parvenons à la nature positive du jeu de mots — la formule, rattachée à cet objet, n'intervenant qu'ensuite. En d'autres termes, il y a des rites d'offrandes qui sont un donné, et l'on y rattache ensuite des affirmations mythiques ; ou, pour nous exprimer concrètement : au début il y avait l'offrande de graine de *wʿḥ*, puis on vit dans ces graines « l'œil d'Horus enfermé (*ʿḥ*) », par le truchement littéraire du jeu de mots. Il faut encore noter que le récit mythique ainsi appuyé à des offrandes est, en raison de ce lien, limité à d'infimes fragments. C'est cela qui, sans le prouver à proprement parler, rend fort probable qu'en Égypte le rite est venu avant le mythe [4]. Or il est maintenant inévitable que le lecteur attentif se pose aussi la question des rapports, non plus seulement chronologiques, mais internes et concrets entre ces deux phénomènes. On ne peut pas, en effet, ne pas se demander ce qui se passe quand un objet offert, disons même tous les ustensiles ou gestes

1. Sur l'œil d'Horus : Bonnet, RÄRG, pp. 314 s. ; sur le sens qu'il prend : G. Rudnitzky, *Die Aussage über « Das Auge des Horus »*, in Anal. Aeg. V, 1956 .
2. Morenz, *Wortspiele in Ägypten*, in Mélanges J. Jahn, 1957, pp. 23 ss.
3. Pyr. 614a.
4. La probité intellectuelle nous oblige à signaler que nous avons conclu d'un groupe restreint de documents (les formules dites sacrificielles) à une idée générale, ce qui pourra faire douter les sceptiques.

possibles d'un rituel [1], sont accompagnés de phrases qui n'ont rigoureusement rien à voir avec. La réponse est la suivante : les objets réels subissent une *transposition* : ils sont devenus des symboles, des représentations visibles du mythe, et la pensée égyptienne n'a jamais cessé de s'exercer, à partir du donné du culte rituel, à cet art de la transposition, qu'il s'agît de sacrifice, d'ablutions, d'encensement ou de tout autres pratiques [2]. Nous avons déjà dit par là-même qu'à partir d'un certain moment le culte égyptien comportait une somme de rites plus importants par leur signification qu'en eux-mêmes. Rituel et mythe, bien qu'avec des variations dans la hiérarchie des formes de détail [3], se sont interpénétrés, en sorte qu'au bout d'un certain temps le culte égyptien est devenu une actualisation du panthéon mythique. Ceci dit, il ne faut pas nier que pendant cette longue évolution les mythes n'aient exercé de leur côté une influence décisive sur les formes cultuelles ; cela est évident dans le cas des jeux dramatiques dont l'action était déterminée en grande partie par le cours mythique de l'histoire ; d'ailleurs la forme dramatique présuppose un mythe et une ou des personnes divines. Mais nous devons une fois de plus revenir à notre point de départ et à la situation qui nous paraît en être caractérisée. Le geste, pensions-nous, est venu avant le mythe. Celui-ci a dû attendre que le rite le fasse naître. Le culte rituel était-il muet pour autant ? La question est peut-être brûlante, mais on ne pourra jamais lui donner de réponse précise. Nous croyons possible qu'au début le rite ait été accompagné de quelques simples mots de description comme : « voici l'offrande »... ; ces paroles n'ajoutaient rien au geste. Cela est également possible si l'offrande était faite non à un être personnel, mais à une puissance non encore personnifiée (cf. *supra*, pp. 38 s.) [4].

1. Exemples antiques et variés dans le papyrus dit ramesseum dramatique : Sethe, *Dram. Texte*, pp. 103 ss. plus le catalogue des pp. 99 ss. et Rudnitzky, *op. cit.*, pp. 25 ss. ; sur le contenu et l'ordonnance du rite, cf. Helck, *Orientalia* 23, 1954, pp. 383 ss.
2. Sur la symbolique du sacrifice, cf. Junker, ZÄS 48, 1911, pp. 69 ss. et Kees, NAWG 1942, pp. 71 ss. ; sur celle des ablutions et encensements, cf. Bonnet, Angelos I, 1925, pp. 103 ss. ou ZÄS 67, 1931, pp. 20 ss. et RÄRG, pp. 624 ss. ou 633 ss.
3. Otto, *Das Verhältnis von Rite und Mythus im Ägyptischen*, in : SHAW 1958, 1, pp. 5 s.
4. La dernière génération d'égyptologues n'aurait certainement pas admis la démonstration qu'on vient de lire. Pour Sethe, les Textes des Pyramides remontaient à une haute antiquité et dans une large mesure à la préhistoire. Schott (*Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten*, in Unters. 15, 1945) a été le premier à souligner qu'il faut attendre l'époque historique pour la création des mythes. On lui doit aussi plusieurs

L'égyptologie avance sur un terrain beaucoup plus ferme quand, dépassant le problème des seules origines, elle se propose de décrire le *culte rendu aux dieux à l'époque historique*. Il faudrait alors parler des temples et de ce qui s'y passe. Or nous ne les connaissons pas tous également bien. Un exemple éclairera la situation : nous ne connaissons pas un seul temple de dieux de l'A.E. dont l'état de conservation puisse se comparer, fût-ce de loin, soit avec les temples royaux contemporains de Gizeh, Abousir et Saqqâra (par exemple ceux de Khephren, Sahouré ou Ounas) soit avec les temples de dieux du N.E., à Louqsor et Karnak, sans parler de ceux de l'époque ptolémaïque dans le sud de la Haute-Égypte. Afin que le lecteur sente le lien, qu'il ne faut jamais négliger, entre l'état des documents et la réalité des faits, ajoutons aussitôt que cela ne peut s'expliquer par le seul hasard incontrôlable de la conservation extérieure, mais qu'il faut admettre que dans l'A.E. le rôle religieux du roi-dieu était bien plus important par rapport à celui des dieux que sous le N.E. et que ces différences d'importance se sont reflétées dans les dimensions et la qualité des édifices respectivement dédiés aux uns et aux autres. En termes concrets, l'adoration du souverain, répétée dans un culte régulier, contribuait plus au bien de la société sous l'A.E. qu'elle ne le fit plus tard ; on peut, à cet égard, appliquer à la divinité, au détriment du roi-dieu, le mot de Jean-Baptiste : « il faut qu'il croisse et que je diminue ». Nous le savons d'ailleurs déjà : le roi devint simple fils du dieu du Soleil et plus tard, inévitablement, fut soumis au dieu de l'Empire (cf. *supra*, pp. 60 s.). Sans doute sommes-nous obligés, pour ne pas nous écarter de notre sujet propre, de renoncer à faire ici l'histoire des temples eux-mêmes et de renvoyer le lecteur aux ouvrages sur l'art égyptien [1]. Ne relevons que deux faits, aussi importants au point de vue méthodologique que remarquables pour l'historien des religions. Tout d'abord le conservatisme, qui dominait l'architecture sacrée et qui nous autorise, tout au moins pour la conception d'ensemble, à reporter sur d'anciens édifices ce que nous aurons constaté

études des rapports du rite et du mythe, aussi bien sur le fond du problème qu'au point de vue de l'évolution historique, p. ex. *Die Deutung der Geheimnisse des Rituals für die Abwehr des Bösen*, in AMAW 1954, nº 5, pp. 16 ss. ; sur la relance de cette discussion sur des bases nouvelles, cf. la thèse de OTTO citée à la note précédente. Nous croyons pouvoir épargner au lecteur non-spécialiste un exposé de ces importantes questions de méthode, mais tenons à lui signaler leur existence et notre préférence pour une thèse datée.

1. Dernier en date : WOLF, *Die Kunst Ägyptens*.

à propos des récents. Une bibliothèque de temple comportait en effet obligatoirement un ouvrage sur le plan traditionnel des temples, et les textes affirment à chaque instant que l'on a construit comme les anciens plans et prescriptions disaient de le faire. C'est ainsi que le catalogue de la bibliothèque du temple d'Edfou comprend un « Livre du Plan du Temple » [1]. Son auteur passe pour être l'antique vizir Imhotep en personne, devenu par la suite un demi-dieu, qui construisit le quartier de Djeser à Saqqâra ; le temple ptolémaïque d'Edfou, sans doute le monument d'architecture le mieux conservé de toute l'antiquité, prétend être construit d'après ce texte [2]. De même le temple, également ptolémaïque, de Dendérah, revendique pour ses plans une tradition remontant, par-delà Touthmosis III, jusqu'à Khéops [3] ; le dessin de son élévation est garanti en des termes employés ailleurs pour des livres saints : « sans en rien enlever ni y rien ajouter » [4], etc. Quant au second de ces faits, c'est l'influence toujours possible du culte sur l'architecture sacrée ; des exigences nouvelles (modifiées ou amplifiées) du culte, exigences, de plus, fondées sur l'évolution de la foi, peuvent toujours exercer et exercent souvent en fait une influence sur la disposition du lieu de ce culte. En ce qui concerne les temples des rois morts de l'A.E., on a tout au moins établi le lien entre culte et édifice, malgré la difficulté qu'il y a à explorer le terrain spirituel [5]. On a expliqué, en particulier, la construction des monuments de Gizeh, en tant que documents de l'histoire des religions, par la combinaison du mythe d'Osiris et du dogme de la divinité du trône. La mort du roi devenait désormais un événement mythique qu'il était important de représenter sous forme dramatique au cours de la cérémonie funèbre ; cela rendait nécessaire une disposition des lieux qui correspondît au cours de la liturgie, « problème dont la solution architecturale parfaite est donnée par la scène destinée aux processions dans les temples des morts de la 4ᵉ dynastie » [6]. Quant aux temples des dieux, le culte du dieu du soleil a entraîné la construction d'édifices caractérisés par un toit ouvert et l'absence de cha-

1. BRUGSCH, ZÄS 9, 1871, p. 44 ; nous donnons à *śšm*, conformément à la signification souvent attestée de « modèle », le sens de « plan » et non celui de « direction ».
2. BRUGSCH, ZÄS 10, 1872, p. 4 ; SETHE, *Imhotep*, in Unters. 2, 1902, pp. 107 s.
3. BONNET, RÄRG, p. 779.
4. Dendérah III, t. 77a/b.
5. RICKE-SCHOTT, *Beiträge zur ägyptischen Bauforschung und Altertumskunde* 5, 1950.
6. WOLF, *op. cit.*, pp. 117 s.

pelle destinée au culte d'une statue. En effet c'est la divinité présente dans l'astre du jour qui devait y pénétrer à flots, et toute figuration devenait inutile ; c'est le cas dans les sanctuaires du soleil datant de la 5e dynastie, à Abousîr, et dans les temples d'Aton à Amarna [1]. Si dans ce cas c'était la nature (permanente) du dieu qui donnait sa forme au temple, l'explication est, dans d'autres cas, à chercher dans une évolution historique. A titre d'exemple, on ne peut comprendre sans modification liturgique (dans le sens de processions de plus en plus importantes) la transformation, par des architectes de la basse époque, du temple périptéral de la 18e dynastie, à Medinet-Habou, en un temple longitudinal [2] ; ici encore des études monographiques seraient utiles, mais loin d'être simples.

D'après ce que nous avons dit, on peut prendre un temple bien conservé de la basse époque comme *type de la maison de Dieu* — tel est, en effet, le nom du temple en Égypte (*ḥ.t nṯr*). Plutôt que de choisir un temple bien conservé, choisissons le mieux conservé de tous, celui d'Horus à Edfou, dont nous savons que le plan est conforme à la tradition. En partant du pylône, on rencontre sur l'axe médian et au bout de celui-ci une pièce oblongue. De même qu'elle se trouve à l'endroit où s'arrêtent le regard et les pas, de même elle est la fin et la raison d'être de tout l'édifice, le saint des saints, où se dressait la statue du dieu qui servait au culte. Des bas-reliefs montrent comment le roi-prêtre ou son représentant officiel avaient à servir la statue [3] ; nous aurons bientôt à en parler. Sur le corridor qui entoure le saint des saints donnent de petites pièces destinées à divers actes liturgiques et à l'entrepôt des objets du culte. Le sanctuaire est précédé de deux petits narthex et d'une assez grande salle hypostyle, habituellement strictement dans l'axe. Ce sont les chambres de l'appartement du dieu et leur disposition en largeur en fait l'équivalent de ce que l'on appelle salle large dans les habitations humaines. A cela se limite l'essentiel de l'habitation du dieu. Elle est cependant précédée par une halle hypostyle, elle-même ouverte sur un grand parvis ceint de colonnades. Mais tout l'ensemble est isolé par un mur d'enceinte du monde extérieur dont les flots viennent en battre le pied ; contre le côté

1. Bonnet, RÄRG, pp. 735 ss.
2. U. Hölscher, *Medinet Habu*, in Morgenland 24, 1933, pp. 41 s. et fig. 19, et 33 ss. (réédité : *Die Wiedergewinnung von Medinet Habu im westlichen Theben*, 1958, p. 51 et fig. 16b).
3. Cf. la description de G. Steindorf in : *Baedeker, Egypt*, 1929, p. 372.

de ce mur qui sert de façade, un puissant pylône joue le rôle à la fois de portail, de poste de garde et de symbole. La nécessité et la raison d'être du lieu très saint aussi bien que d'un mur d'enceinte sont aisément compréhensibles. Mais même les autres éléments de l'édifice ne doivent pas être expliqués par le seul fait que l'on voulait construire au dieu une demeure digne de lui et des constructeurs : ces éléments avaient eux aussi des fonctions liturgiques.Pour le parvis, c'est d'accueillir les foules qui étaient admises à y pénétrer, que ce fût collectivement, les jours de fêtes, ou individuellement. C'est pourquoi il porte le nom de « lieu de la foule » (*wsḫ.t mšʿ*), ce qui est rendu en grec par ἐπιφανέστατος τόπος : « lieu entièrement public » [1]. Le nom de « lieu du sacrifice » (*wsḫ.t wdn.t*) [2], parfois utilisé, donne à penser que l'un des usages du parvis était que l'on y sacrifiât. Les larges salles également, avec ou sans colonnes, portent des noms qui trahissent leur fin liturgique : « salle des sacrifices », « salle de l'apparition » (*wsḫ.t ḫʿj*) ; les pièces servaient donc à des sacrifices ou à la procession de la statue [3].

Il peut nous suffire de savoir qu'il y a un lien constant entre l'édifice et sa fin, entre le temple et le culte. En ce qui concerne le culte lui-même, objet propre de notre étude, dégageons-en les deux formes fondamentales et capitales telles qu'elles se sont développées en Égypte : *le service quotidien de la statue et la fête*. Nous connaissons le premier tout d'abord par des figurations ornant le saint des saints. Mais nous avons la chance de connaître le livre même du rituel d'après lequel s'accomplissait le service de la statue ; il figure sur des papyri du N.E. qui, d'autre part, sont illustrés de dessins de temples [4]. Cela nous rappelle d'ailleurs l'étymologie de notre mot d'emprunt « culte » : on « sert » (lat. : *colere*) l'image du dieu. Pour ce faire, le prêtre ouvre chaque matin la châsse de la statue destinée au culte, se prosterne devant elle, la lave et l'encense, l'habille et la pare, la couronne, oint et farde. Pour finir il efface les traces de ses propres pas. De plus, chaque acte se décompose en plusieurs parties accomplies chacune avec une solennelle minutie. Quant aux paroles dont le prêtre accompagne le rite, elles exposent le sens mythique de chaque geste au moment où il est accompli ; elles confirment donc ce que nous avons dit plus haut sur la

1. Urk. II, 154, 226.
2. Brugsch, ZÄS 9, 1871, p. 138.
3. Dümichen, ZÄS 7, 1869, texte de la page 104 ; sur le tout cf. aussi Erman, *Religion*, p. 369.
4. A. Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Égypte*, 1902.

synthèse caractéristique du rite et du mythe en Égypte [1]. Nous aurons à parler plus tard, à propos de la pensée religieuse (Chap. VII) du but de ce service, qui est de communiquer à la statue des forces vitales et d'y faire descendre le dieu, avec lequel elle ne se confond pas purement et simplement. Disons simplement ceci : le service de la statue cultuelle s'accomplit hors de la vue du public. Il est, théoriquement tout au moins, le privilège du prêtre le plus haut placé dans la hiérarchie [2] et a lieu aussi loin que possible de l'entrée et du parvis, en un lieu qui ne comporte pas de salle pouvant recevoir une assemblée et de plus fort sombre. La partie centrale du temple, en effet, et avec elle le saint des saints, était complètement couverte ; la lumière ne pénétrait, chichement, que dans les pièces situées le plus à l'avant, par des ouvertures dans les plafonds et les parois ; le désir de JHWH d' « habiter dans l'obscurité » (I Rois 8, 12) était aussi celui du dieu égyptien. On dit en conséquence de la statue des dieux qu'elle est « plus inaccessible (*ḏsr*) [3] que ce qui est dans le ciel, plus voilée que ce qui se passe dans le monde inférieur (plus cachée, ou quelque chose d'approchant) que les habitants de l'eau originelle [4]. Or ce qui est accompli en l'absence du public peut cependant être accompli pour son bien et à proprement parler pour lui. Nous l'avons dit, quoique brièvement : Dieu, le lointain, est rendu présent dans la statue par le service quotidien. Il est donc réellement présent dans le temple qui, d'autre part, est aussi conçu et représenté comme une image du monde, comme le ciel et la terre [5] ; plus

1. BONNET, RÄRG, p. 640 ; cette explication du sens mythique est claire dans des exemples donnés par ERMAN, *Religion*, pp. 174 s. ; malheureusement ces pages sur le culte, excellentes comme description, sont déparées par de comiques jugements de valeur, qui donnent à penser que ce grand philologue et historien des civilisations était étranger aux phénomènes religieux.

2. Donc du *ḥm-nṯr* (προφήτης) ; quand le Livre du Rituel dit que le grand prêtre de Wêb (*w'b''*) accomplit ce service (MORET, *op. cit.*, p. 7 ; de même JUNKER, *Götterdekret*, p. 19), cela s'explique par la pratique de plus en plus répandue de la délégation des devoirs cultuels. Si de tels « vicaires » ont été nécessaires au Moyen Age allemand, ce fut en particulier parce que les grands prébendiers ne pouvaient assurer le culte à cause d'autres obligations (politiques) (renseignements aimablement fournis par Hermann Kees).

3. *ḏsr* a pour premier sens : « séparer, distinguer » (cf. *infra*, pp. 138 s.).

4. Urk. IV, 99 ; détails chez GRAPOW, *Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen*, 1924, p. 26.

5. C'est pourquoi on orne son plafond d'étoiles et on fait pousser sur son sol des colonnes végétales et même des arbustes ; à cela se rattachent certaines tournures de style : GRAPOW, *op. cit.*, pp. 26 s.

spécialement, la châsse du dieu s'appelle « ciel », ou, à cause de sa porte, « portes du ciel » [1].

Cette présence du dieu est manifestée à tout le peuple dans l'autre forme du culte égyptien : la *fête*. Nous avons déjà vu que la foule avait accès au parvis entouré d'un mur et que dans ce parvis avaient lieu des sacrifices. Il est naturel que les actes cultuels publics de quelque importance n'aient pas eu lieu tous les jours, mais aient été réservés aux fêtes. Dans chaque temple il y avait un bon nombre de ces dernières, et selon le lieu et la divinité, peut-être aussi selon l'époque, elles avaient une forme différente [2]. Il y a encore une autre façon de classer les fêtes. Il y en a, en effet, qui se rattachent aux principales étapes de l'année naturelle (vie végétale, phases de la lune, etc.) ; d'autres qui concernent le trône (couronnements, jubilés, etc.) ; enfin des fêtes de dieux à proprement parler, dont la célébration est fondée sur le mythe. Mais nous ne croyons pas qu'il y ait eu pour le peuple une différence notable entre ces trois sortes de fêtes au point de vue de leur contenu religieux ; la divinité, en effet, règne sur la nature (le Nil, par exemple, ou les corps célestes) [3] ; la royauté a un caractère religieux, surtout à partir du moment où s'est imposée l'idée que le pharaon était mis sur le trône par les dieux, en conséquence soumis à leurs ordres (cf. *supra*, pp. 60 s.) [4]. Au contraire toutes les fêtes, à quelque genre qu'elles appartinssent, étaient autant de manifestations de la divinité [5]. Mais l'essentiel est la rencontre du dieu et du

1. Cf. là-dessus J. ČERNÝ, JEA, 34 1948, p. 120.

2. Nous avons déjà eu l'occasion de mentionner le grand calendrier des fêtes de Medinet Habou : cf. *supra*, p. 27, note 7 ; à l'en croire, un jour sur trois aurait été férié, ou presque. Le calendrier des fêtes du temple d'Edfou décrit par nous a été édité par BRUGSCH : *Drei Festkalender des Tempels von Apollinopolis Magna*, 1877 (où l'on trouve également la traduction des calendriers de Dendérah et Esné). Sur Edfou, cf. actuellement M. ALLIOT, *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées*, 1949 et 1954, in Bibl. d'Et. 20, en particulier pp. 197 ss.

3. C'est ainsi qu'Isis donne le Nil (Isis porte alors son nom de Sothis = Sirius) : J. DE MORGAN, *Catalogue des monuments et inscriptions de l'Égypte antique* I, 1894, p. 55 (d'Assouan) : « Isis qui donnes le Nil afin qu'il inonde les deux pays, sous ton nom de Sothis. » La même déesse est, avec beaucoup d'autres, « maîtresse des étoiles » (Philae 543, photo 164/5). Rê est « seigneur du ciel et seigneur de la terre » (L.m. 15, A, 3, 6), etc.

4. Citons encore quelques formules caractéristiques empruntées à des temples récents. D'Isis on dit : « on n'est pas sans elle sur le trône » (Dendérah III, 83g). Ou bien : « le roi est sur le trône selon sa parole (celle d'Isis) » (DÜMICHEN, *Kalenderinschriften* 49, de Dendérah). C'est Hathor « qui fait de celui qu'elle aime un souverain au palais ; il n'y a pas de montée sur le trône (*ḫ'j*) sans elle » (Edfou I, 291), etc.

5. BONNET a raison de souligner les différences dans son analyse des

peuple. Une fois de plus, c'est à un texte que nous demanderons de prouver que cette rencontre était l'essentiel de la fête et la caractérisait. A l'occasion de la fête la divinité « apparaissait », entendons que sa statue quittait le lieu très saint et sortait parmi la foule, portée par des prêtres sur une barque, dans sa châsse (qui peut-être restait fermée) ; en certaines occasions, elle quittait même les abords du temple pour un autre endroit où devait se dérouler la fête : c'est le cas pour Hathor qui allait de Dendérah à Edfou, chez Horus, ou, exemple célèbre entre tous, pour Amon qui, partant de Karnak, rejoignait son « harem » (Opet) à Louqsor [1]. Or « apparaître » se dit *ḫ'j* et plus tard le mot *ḫ'*, « fête », en a été dérivé ; ce mot finira par ne plus signifier en copte (langue populaire du dernier millénaire av. J.-C. en gros, devenue plus tard langue littéraire) [2] que « le champ » (en sahidique *ša*, en bohaïrique *šai*). On a donc conçu l'apparition de la divinité parmi les fidèles, et même simplement dans la campagne, comme l'élément constitutif d'une fête, et c'est de là que celle-ci a tiré son nom. S'il était encore besoin de prouver ce caractère public des fêtes, nous trouverions cette preuve dans le fait que le grec rend l'expression « grande apparition » (*ḫ' ''*) par les mots πανήγυρις δημοτελής, « fête publique » [3]. Mais ce caractère public n'est pas tout ; non content de voir maintenant la châsse du dieu, le peuple exclu de l'accomplissement du culte quotidien participe activement à la fête. On peut considérer comme une vérité générale ce que le sage Ani dit des besoins de la statue cultuelle lors de la fête : « le chant, la salutation et l'encensement sont sa nourriture, recevoir le prosternement est son droit » [4]. D'ailleurs la participation générale à ce culte peut se manifester de très diverses manières, et des activités apparemment fort peu religieuses, comme l'abus de la boisson et le tapage, n'en sont point exclues [5]. C'est cet élément qui a donné son caractère propre à la joyeuse fête de Bastet,

fêtes (RÄRG, p. 185) ; une telle analyse est indispensable ; mais lui aussi reconnaît que tous les courants confluent dans le cœur du croyant qui « reçoit tout des mains de la divinité ».

1. WOLF, *Das schöne Fest von Opet*, in : Veröffentlichungen der E. v. Sieglin-Expedition V, 1931, pp. 72 s. ; on y trouvera d'autres exemples.
2. MORENZ, HO I, 1, 1959, pp. 90 s.
3. Urk. II, 137 = Décret de Canope 17.
4. Ani III, 7 s. ; texte et traduction chez VOLTEN, *Studien zum Weisheitsbuch des Anii*, in MDVS, 23, 3, 1937, pp. 62 s.
5. Sur l'absorption de liquides comme participation de l'homme à la fête du dieu : Ani III, 9, in VOLTEN, *op. cit.*, p. 63 ; cette attitude ne fait scandale que si, par exemple, elle trouble la paix et l'affliction d'un autre sanctuaire : JUNKER, *Götterdekret*, en particulier p. 84.

à Boubastis, patrie de cette déesse ; du reste le nombre des participants s'y accroissait de gens du dehors venus dans la ville exprès pour cette solennité [1]. Nous savons que dans le cas d'une solennité célébrée à Saïs on illuminait les maisons, étendant ainsi la cérémonie du sanctuaire à toute la ville [2]. Ce qu'on appelle les mystères présuppose une participation effective de toute une partie de la population ; pour Osiris ils comportaient des combats et autres spectacles du même genre [3]. Enfin les nombreux noms propres du M.E. qui se rapportent à des fêtes de dieux reflètent l'importance des fêtes pour la vie de la population [4].

Que le culte s'accomplisse en l'absence du public, comme le service de la statue, ou avec son concours, comme les fêtes, dans l'un et l'autre cas ce que nous avons dit pourrait faire croire qu'il se réduisait, malgré les commentaires mythiques, à des gestes, dont certains purement extérieurs. Il n'en est rien. Il est vrai qu'en abordant le problème de savoir si l'on *annonçait Dieu*, sa personne et son œuvre, dans le culte égyptien, nous nous trouvons à nouveau sur un terrain très difficile à explorer. Disons sans détour en quoi consiste la difficulté : il nous faut chercher la réponse dans les textes qui aient par nature le plus de chances de contenir un tel message sur la divinité, et ces textes sont les *hymnes*. Or, si bon nombre d'hymnes égyptiens ont été bien édités, traduits et commentés, on n'a jamais à ma connaissance abordé autrement qu'en passant le problème de leur place dans le culte. Il nous faudra donc nous contenter d'une rapide tentative personnelle, et nous serons obligé sur certains points de nous en tenir à des hypothèses qu'il serait bon qu'une étude spéciale vienne confirmer ou modifier [5]. Mais nous ne pouvons renoncer aux documents, parce qu'ils sont

1. Hérodote II, 60.
2. Hérodote II, 62 ; au cours d'une fête de Hathor à Dendérah, on salue la statue au coin des rues, les mains pleines de fleurs : ERMAN, *Religion*, p. 368, d'après DÜMICHEN, Baugeschichte 39.
3. MORENZ, *Die Zauberflöte*, p. 78 ; il est vrai que mon affirmation aux termes de laquelle le mot « secrets » (*št'.w,ššt'.w*) ne serait pas attesté pour de tels jeux n'a pas de valeur générale ; R. ANTHES a attiré mon attention sur une tombe d'Abydos dont l'inscription fait dire au défunt : « j'ai joué le rôle du ' fils bien-aimé '... au festival (*ššt'*) du Seigneur d'Abydos » (Le Caire 20539 IIb7 : LANGE-SCHÄFER, Die Grab- und Denksteine des MR, II, 1908, p. 155). On appelle donc ici « secret » une représentation qui était par nature au moins partiellement publique.
4. RANKE, *Personennamen* II, p. 235.
5. Nous faisons provisoirement une telle hypothèse quand nous supposons que certains hymnes comportaient une distribution de rôles ; il est vrai que cette hypothèse n'est pas sans fondement.

indispensables précisément pour l'étude de la piété dans le culte rituel. Ce faisant, nous laisserons sans réponse une question que se posera d'abord quiconque étudie les hymnes égyptiens pour eux-mêmes : celle de l'histoire littéraire de ce genre qui semble par nature fortement lié à des formes et à des sujets hérités de la tradition et dont quelques exemplaires se ressemblent au point d'être presque identiques [1]. Mais nous ne pouvons pas passer cette question purement et simplement sous silence, car c'est à partir d'elle que se pose le problème qui nous occupe. On a, en effet, parlé d'un caractère littéraire de tels de ces hymnes [2], mettant ainsi en question ou niant leur usage liturgique. Nous sommes donc contraints d'expliquer la place des hymnes dans le culte. Il s'agit de montrer en quoi ils étaient liés au culte, ce qu'ils y signifient en vertu de ce qu'ils proclament et quel pouvait être leur auditoire. Cela fait, nous pourrons enfin mesurer la valeur de témoignage pour la piété de ce qu'il est convenu d'appeler les hymnes littéraires.
On constate d'emblée que des hymnes étaient insérés dans le rituel du service quotidien. La statue que l'on servait recevait en même temps des louanges hymniques, au témoignage des livres de rituel déjà cités, et d'après deux passages [3]. Il s'y trouve une litanie qui représente une invocation matinale au dieu, destinée à l'éveiller et dans laquelle est répétée avec des variantes cette formule : « réveille-toi de grâce (ou : en paix) ; tu te réveilles par grâce (en paix), le dieu X se réveille par grâce (en paix) ». Nous connaissons de telles « aubades » ailleurs aussi, par exemple tout un cycle qui a fini par être utilisé pour le culte de Sobek à Crocodilopolis dans le Fayoum ; on a eu tout à fait raison de supposer que primitivement elles étaient offertes au roi et ensuite seulement aux dieux, au dieu du soleil qui se lève chaque matin, tout d'abord, puis à tous sans distinction [4]. Mais nous ne pouvons pas plus approfondir cela que les incontestables emprunts de dieu à dieu et de culte à culte qui abondent dans les hymnes et reflètent à leur façon l'effort des théologiens pour traduire la puissance du dieu magnifié par chaque hymne

1. Il faut faire pour les hymnes, *mutatis mutandis*, ce qu'a fait pour un autre groupe de textes S. HERRMANN, *Untersuchungen zur Überlieferungsgestalt mittelägyptischer Literaturwerke*, 1957. Nous pouvons l'espérer d'un travail de D. MÜLLER, lequel m'a conseillé pour la rédaction de ce paragraphe.
2. P. ex. GARDINER, ZÄS 42, 1905, p. 13 à propos des hymnes à Amon du Pap. Leiden I, 350.
3. Chap. 18/9 et 37/41, in MORET, *op. cit.*, pp. 67 ss. et 121 ss.
4. ERMAN, *Hymnen an das Diadem der Pharaonen*, in APAW 1911, p. 18.

(cf. *infra*, Chap. VII) [1]. Ce que nous avons à déterminer, par contre, c'est si la fonction liturgique des hymnes se ramenait à leur usage dans le service de la statue cultuelle. C'est fort peu vraisemblable *a priori*, et en fait nous trouvons des hymnes dans d'autres sortes de culte également. Cela nous ramène au second type de culte, la fête. Elle est caractérisée, nous l'avons dit, principalement par l'apparition de la statue ou de sa châsse dans les salles antérieures du temple. Or nous connaissons une relation par Thoutmosis III de son élection par la statue d'Amon à Karnak. Le dieu y apparaît en procession, s'arrête devant le jeune homme qu'il a distingué et le désigne ainsi comme roi. En règle générale les circonstances indiquées en passant dans de tels récits ne peuvent pas être soupçonnées d'inexactitude historique ; or parmi celles que rapporte notre texte se trouve la suivante : des « sujets » (*rḫj.t*) sont présents dans le temple et « louent » le dieu [2]. Peut-être ne s'agit-il là que de brèves acclamations ne méritant pas le nom d'hymne. Mais ce fait constitue une transition avec d'autres documents, à savoir des textes hymniques qui, par leur genre et pour une part aussi par la façon dont les mots sont écrits rentrent dans la partie publique du culte. Examinons tout d'abord l'hymne à Ptah dit de Berlin [3]. Son titre (II, 1) en fait une salutation matinale au dieu, et effectivement il contient une aubade du genre de celles dont nous avons parlé plus haut [4] ; tout cela pourrait faire croire qu'il est destiné au service quotidien accompli dans le saint des saints. Mais il contient aussi deux morceaux d'un tout autre genre, en ceci que leur forme exclut qu'ils aient été, à l'origine tout au moins, destinés à être utilisés par le prêtre seul dans le lieu très saint [5]. Une ligne, en effet, dans chacun de ces deux morceaux, est distinguée du reste du texte : écrite verticalement (et non horizontalement), elle est destinée à être

1. Cf. à ce propos les remarques de principe de JUNKER, ZÄS 67, 1931, pp. 51 s. sur les hymnes de Kom Ombo à Harouêris et Soukhos (= Sobek), rédaction de la fin de l'empire romain.
2. Urk. IV, 158 ; le texte est malheureusement endommagé et le mot *i'w*, « louange », reconstitué par Sethe ; toutefois cette reconstitution s'impose formellement.
3. Pap. Berlin 3048, II-XII ; texte, traduction et bref commentaire chez WOLF, ZÄS 64, 1928, pp. 17 ss.
4. III, 2 à IV, 2 ; WOLF, *op. cit.*, pp. 20/22.
5. Le texte est donc manifestement une compilation de fragments tout à fait différents, et personne ne saurait dire avec certitude pourquoi ils ont fini par être réunis en un seul manuscrit. Le nom de Ptah ne peut pas être le terme commun ; il ne se trouve en effet pas dans les morceaux dont nous parlons immédiatement après la présente note, et dans le second (IX, 4a-12a), rien ne se rapporte obligatoirement à Ptah. Ces

répétée régulièrement. Dans le premier cas, elle dit : « allons ! louons-le (*rdj ḥknw*) ! » (VIII, 1/9) et dans le second : « venez, acclamons-le (*irj hnw*), louons (*rdj i'w*) sa magnifique image avec tous ses beaux noms ». Le texte lui-même indique les raisons ou le contenu de la louange du dieu à l'aide des propositions-participes ou des appositions au vocatif qui caractérisent le genre hymnique. On y lit, par exemple : « celui qui a formé tous les dieux, les hommes et les animaux, qui a créé tous les pays et les rives et l'Océan en son nom de « formateur de la terre » (VIII, 2). Ou bien : « (ô) caché, dont personne ne connaît la nature » (IX, 10a). Dans chacun de ces cas nous avons donc affaire à une invitation stéréotypée à la louange, adressée à un groupe de plusieurs personnes, et c'est cela qui doit nous permettre de déterminer le *Sitz im Leben* liturgique des textes en question. Nous ne croyons pas cependant que ceux auxquels s'adresse cette invitation puissent être l'ensemble plus ou moins désordonné de l'assemblée des fidèles ; les invocations qu'on leur demande de faire au dieu sont trop nombreuses et peut-être aussi parfois trop difficiles pour cela. Ce sont bien plutôt les choristes (hommes et surtout femmes) attachés au temple et ayant pour rôle de répondre à un chantre ou maître de chapelle (ou peut-être à une partie du chœur) [1]. Dans d'autres cas, nous savons avec précision qu'un chœur exécutait des hymnes avec accompagnement d'instruments, et l'on nous dit même qu'à cette occasion tout le peuple était interpellé : « venez avec des cris de joie, gens et peuple... Horus a pris possession de son trône », etc. [2]. Quoi qu'il en soit, une chose est certaine : le chœur ne chantait pas les hymnes en secret, bien au contraire ce chant était fait pour être prêché et entendu. Quant à sa place dans l'ensemble du culte, il saluait et accompagnait sans doute la statue au moment de son apparition. En nous demandant qui participait au chant de l'hymne, nous avons été plutôt

fragments ont-ils été réunis simplement de peur qu'ils ne se dispersent ? Ou pour des raisons connues d'un quelconque prêtre qui les aurait eus en sa possession (ce texte a été acquis, et peut-être aussi trouvé, en même temps que les Livres du Rituel du service quotidien ; cf. Wolf, *op. cit.*, p. 17) ?

1. De tels chanteurs (*ḥś.w*, plus tard surtout *šm'.w*) et, plus nombreuses semble-t-il, chanteuses ou leurs « chefs » sont bien attestés ; on les fait suivre en général d'un nom de dieu ou de temple au génitif. Sur le chant liturgique, cf. Ani III, 7 ; sur la position hiérarchique et légale du personnel féminin en question, cf. Kees, *Priestertum*, p. 302.

2. Edfou I, 442 (illustration : II, Pl. 34b ; il s'agit de tambours) ; cf. Erman, *Religion*, p. 372 ; c'est certainement un ancien chant en l'honneur du roi.

trop prudent que trop large ; c'est ce que montrera l'exemple suivant, dans lequel tous sans distinction sont invités à participer à l'hymne et inclus dans le dialogue : « ô hommes (*tm.w*), qui existez et vivez [1]..., manifestez du respect à Sobek, seigneur d'Ombos » (suivent, comme dans les fragments de l'hymne de Ptah, des affirmations sur la nature, le rang et l'œuvre du dieu) [2]. Ici le plan du texte incite à supposer un dialogue entre un chantre et le chœur (identique, si l'on s'en tient à la lettre, à l'ensemble de l'assemblée) ; en effet les mots « manifestez du respect (*śnḏ n*) au dieu X » [3] sont régulièrement répétés et suivis de propositions-participes ou d'appositions chaque fois différentes, donnant sous forme de répons la raison pour laquelle il est juste que le dieu soit loué : « qui maintient les herbes en vie », etc. Les hymnes de ce type précisément ne sont pas rares, et il est remarquable que l'endroit où ils sont écrits soient ceux qui peuvent recevoir le plus de public. Au temple de Khôns à Karnak, par exemple, ils figurent sur la paroi extérieure du propylône [4]. Sans doute ne sommes-nous pas du tout sûr — et c'est pourquoi nous avons été prudent — que cette invitation générale dont nous venons de parler ait été suivie d'effet. Nous connaissons en effet d'autre part un hymne à Isis qui présente le même plan et dans lequel toute la création est invitée à louer la déesse : oiseaux, habitants de l'eau et bêtes rampantes à côté des sociétés humaines [5]. Dans ce cas il n'y a donc évidemment pas invitation à un culte, mais lyrisme religieux tel que celui de la conclusion du Psautier : « que tout ce qui a souffle loue le Seigneur ». Si donc il est impossible de savoir avec certitude par les textes quelle était l'étendue maxima du groupe de ceux qui participaient à l'hymne des jours de fête, nous savons de façon sûre que chaque croyant pour son compte personnel entonnait des chants et des prières pendant le culte. Des paroles qui louent Thoth et lui présentent ensuite des requêtes personnelles « sont dites par un homme après qu'il ait sacrifié à Thoth » ; celui qui prie le précise bien :

1. Suit un morceau endommagé dans lequel sont manifestement énumérés « (des grands et) des petits (*šw'*) » ; en tout cas ces paroles s'adressent à un public aussi large que possible.

2. De Morgan, *Ombos* I, 74, nº 86 s.

3. Cette invocation correspond exactement à l'Alleluïah des Psaumes ; dans l'un et l'autre cas le nom de Dieu est joint à l'impératif d'un verbe signifiant « louer », « honorer ».

4. Urk. VIII, 90 s. = nº 106 et 108 ; indication du lieu d'origine : p. 40 ; il faut naturellement se rappeler que peu d'Égyptiens savaient lire. Quelques documents supplémentaires in : *Ombos* II, 19, nº 541 et 39, nº 578 s.

5. Philae, photos 164 s. (Porte de Philadelphe).

« c'est moi seul qui t'adore » [1]. Sans doute à un autre point de vue ce texte a-t-il lui aussi l'inconvénient de pouvoir être interprété de deux façons. Nous ne pouvons savoir avec certitude si ce sacrifice était en relation avec le temple. On pouvait aussi, en effet, offrir un sacrifice sur son autel domestique et nous savons de Thoth précisément que l'on dressait des statues de lui dans les foyers pour leur adresser des chants de louanges [2]. C'est pourquoi nous aurons à rappeler ces faits quand, à la fin de ce chapitre, nous parlerons des types personnels de piété (cf. *infra*, pp. 144 et 149).

Quoi qu'il en soit, ce qui précède nous autorise à dire que les hymnes relevaient aussi bien du culte secret de la statue que du culte public ou fête. Dans le premier cas ils étaient récités par le prêtre, dans le second exécutés par le chœur, lequel manifestement dialoguait pour certaines parties avec un chantre. Il est possible, mais non démontrable, que tout le peuple ait mêlé sa voix aux hymnes et réciproquement on ne peut affirmer qu'un croyant isolé ait, dans le temple, joint un hymne ou une prière à son sacrifice. Malgré ces incertitudes, la voie est maintenant ouverte à la réponse que demande notre seconde question : quelle est l'importance des hymnes quant aux idées qu'ils contiennent et à qui s'adressaient-ils ? Soyons bref : les hymnes parlent de la nature et de l'action du dieu qu'ils louent. Ils disent qui il est, c'est-à-dire qu'ils citent son nom et sa ville, font allusion à son mythe et décrivent son apparence, en particulier ses attributs. Or on a estimé que cela n'était que vains discours [3], mais sûrement à tort. Car puisque tout dieu avait entre autres des aspects politiques et était en conséquence lié à tel ou tel lieu, il fallait bien que ces aspects fussent rendus sensibles au fidèle ; puisqu'il possédait un mythe ou participait à plusieurs mythes, il fallait qu'il y eût une association qui rendît le croyant conscient du mythe ; puisque, enfin, la statue cultuelle était généralement cachée et peut-être même restait enfermée dans la châsse lors de l'apparition [4], il est certain que son adorateur éprouvait au moins le besoin d'une description de l'invisible. Mais là où il est certain que l'hymne avait une grande importance pour le fidèle, c'est quand il loue l'action

1. Texte et traduction : B. v. TURAJEFF, ZÄS 33, 1895, pp. 121-/123.
2. Pap. Anastasi III, 4, 12 ss. ; traduction : ERMAN, *Literatur*, pp. 378 s.
3. ERMAN, *Religion*, p. 178, à propos de l'hymne à Osiris Louvre C 30.
4. Il se pourrait que cela soit infirmé par les textes qui font allusion à une lumière resplendissante, etc. irradiée par la statue lors de la procession : Urk. IV, 157 s.

de la divinité. C'est là une prédication perceptible même au contemporain élevé dans une religion sans images ni mythes : Dieu, « qui as formé tous les dieux, les hommes et les animaux, qui as créé tous les pays et les rives et l'Océan ». Dieu, « qui maintiens les herbes en vie ». Mais aussi, malgré toute cette révélation : Dieu, « caché, dont personne ne connaît la nature ». Ces quelques exemples que l'on pourrait multiplier à l'infini, c'est à dessein que nous les avons empruntés à des textes dont nous avons montré plus haut qu'ils jouaient un rôle dans le culte. Dans ces hymnes donc, Dieu, créateur et soutien de toutes choses, *deus absconditus* s'il le fallait, était présenté à l'oreille et au cœur du fidèle. Du fidèle, disons-nous. Par là nous entendons essentiellement : toute personne participant aux cultes comprenant des hymnes et célébrés en dehors du rituel quotidien. D'un autre côté le terme est réservé à ceux qui réellement ouvraient leurs oreilles et leurs cœurs — mais l'historien ici perd tout droit de regard. S'il se trouve qu'ils étaient une minorité par rapport à ceux qui n'étaient sensibles qu'au faste et à l'éclat des pompes, cela n'enlève rien, comme partout dans le monde, au culte et à ses potentialités religieuses. Nous pouvons maintenant aborder la dernière partie de ce paragraphe, qui constitue aussi une sorte d'annexe ; nous y parlerons de la valeur de ce qu'il est convenu d'appeler les hymnes littéraires comme témoignages religieux. Admettons que certaines de ces louanges soient purement littéraires, c'est-à-dire sans fonction liturgique ; je crois avec Gardiner que c'est le cas pour les hymnes de Leyde à Amon, bien qu'il ne soit pas interdit de voir dans leur disposition en acrostiche, non seulement un procédé littéraire, mais peut-être aussi un moyen d'assurer la perpétuation de l'ordre sacré du texte [1]. Dans cette hypothèse, nous pouvons établir deux choses. Tout d'abord les auteurs ne doivent pas avoir forgé le contenu de toutes pièces, mais doivent avoir mis en forme ce qui dans le culte était dit du dieu qu'ils louaient. Cela nous permet de considérer ces textes, quant à l'essentiel de leur contenu, comme des variations sur le thème donné de la foi officiellement proclamée. En ce cas ces hymnes de Leyde, pleins de renseignements, constitueraient un progrès considérable dans notre connaissance de la profondeur de cette foi, qui en vient à concevoir que le dieu, doué d'ubiquité, se soucie de l'individu et de sa détresse : « il a des yeux et des oreilles,

1. LEIPOLDT-MORENZ, *Heilige Schriften*, 1953 ; les pages 62 s. donnent des documents pouvant servir de points de comparaison.

un visage de chaque côté pour celui qu'il a pris en affection. Il entend les prières (*śnmḥ*) de celui qui crie à lui. Il vient de loin en un instant vers celui qui l'invoque »[1] ; suit l'affirmation du pouvoir d'Amon sur la durée de la vie de chaque homme, passage dont nous avons parlé au chapitre précédent (cf. *supra*, pp. 103 s.). Mais en second lieu ces chants de louange attestent quelque chose de très important pour le problème qui nous occupe : la piété personnelle du poète, ou plus précisément l'existence d'une piété de la classe cultivée qui seule était capable de créer de tels textes. Nous aurons à revenir là-dessus à la fin de ce chapitre.

Nous croyons avoir montré, malgré quelques incertitudes de détail, que le culte égyptien comportait un message ; il n'est pas nécessaire de montrer que la piété y était aussi bien suscitée qu'assouvie. Mais cela ne doit pas nous donner une idée restreinte du culte. Même s'il satisfait les besoins religieux de l'homme dans une plus grande mesure que beaucoup ne le pensaient jusqu'ici à propos de l'Égypte, il est et demeure cependant avant tout littéralement le *service de Dieu*. Que le roi construise des temples et donne des subventions pour faire des statues ou les restaurer et nettoyer, que le prêtre s'occupe du temple et de la statue, que le peuple célèbre une fête en l'honneur du dieu : tout cela est un service de Dieu dont le roi comme le citoyen, la société comme l'individu éprouvent l'action de toutes les manières que nous avons décrites au chapitre précédent. Dieu, en tant que tel, a droit à ce service. Il y a là un *contrat*. Or en général on songe moins à ce sujet à la nature de Dieu qu'à ses œuvres. On y répond par des œuvres humaines et l'idée d'une réciprocité de droits entre Dieu et l'homme naît inévitablement ; dans cette conception, on accomplit le service de Dieu dans l'espoir d'être servi en retour[2]. Et effectivement le culte égyptien nous offre une foule d'exemples de cette attitude résumée par la formule : *do ut des*. Cette évolution comporte deux dangers dont nous avons à tenir compte en Égypte : d'une part celui d'une religion tout extérieure, à cause de l'aspect matériel des actes liturgiques, d'autre part la tentation de l'*hybris* magique qui renverse les rôles et ose menacer Dieu du retrait du culte et mettre cette menace à exécution.

1. III, 16 s. ; ma traduction suit Zandee, *De hymnen aan Amon*, pp. 54 ss.
2. Ceci correspond à la pensée juridique égyptienne, plus exactement à son principe de justice distributive ; cf. là-dessus E. Seidl, ZDMG 107, 1957, pp. 270 s.

En ce qui concerne, tout d'abord, le rapport des bienfaits échangés, on constate qu'en Égypte — et il semble bien qu'il en soit partout de même — la reconnaissance s'associe à l'attente. On sert Dieu parce qu'il a donné et afin qu'il donne. Au *do ut des* s'ajoute donc un *do quia de disti*. Ces deux notes apparaissent ensemble dans, par exemple, une inscription de Touthmosis III à Karnak où le roi discute avec ses Grands des monuments destinés à son divin père Amon. Dans ce texte partiellement perdu le roi dit que son intention avait été (ou quelque chose d'approchant) « de faire quelque chose de bien à celui qui a créé ma beauté ; ne suis-je pas, en effet, celui qu'il a couronné roi pour le représenter ? Je ferai du bien à celui qui m'a engendré », etc. Les grands répondent en exprimant leur joie des travaux royaux du sanctuaire et parlent de la récompense divine qui consiste en ceci que le roi est vigoureux « vif, neuf et jeune comme Rê tous les jours »[1]. La formule la plus concise pour exprimer la simultanéité du culte royal et de la grâce divine attestée pour Aménophis IV, par exemple, est la suivante : « (le roi) qui est « utile » à (Dieu) qui lui est ' utile ' » (*'ḫ n 'ḫ n.f*)[2]. Dans d'autres textes c'est tantôt la reconnaissance, tantôt l'attente qui apparaît. Par exemple, le même roi dit, d'Amon encore : « il a fait mes victoires plus grandes que celles de n'importe quel roi antérieur à moi ; Ma Majesté ordonne (aujourd'hui) de nourrir son autel de toutes bonnes choses »[3]. Le roi reconnaît donc l'aide que le dieu lui a apportée dans la guerre en fondant un sacrifice. Ailleurs c'est l'Ennéade qui loue devant Amon le célèbre temple dressé au dieu de l'empire par Touthmosis III à l'ouest de la ville sainte de Karnak : « il t'a rajeuni et renouvelé ton temple : récompense-le par une longue vie, qu'il soit éternellement heureux comme Rê sur le trône d'Horus »[4]. Le simple particulier peut, lui aussi, être partie dans ce contrat. Quand Petosiris d'Hermopolis fit faire des travaux dans les sanctuaires de la ville, la récompense divine lui fut assurée par ces paroles de son fils : « les dieux feront (pour cela) durer ta vie éternellement ». Suit une phrase caractéristique de la soif de *gloria* terrestre durable à cette basse époque (cf. *infra*, Chap. VIII) : « quand tu habiteras cette nécro-

1. Urk. IV, 181 s.
2. Hymne d'Eïé ; M. Sandman, *Texts from the Time of Akhenaten*, in : Bibl. Aeg. 8, 1938, p. 91, lignes 9 s.
3. Urk. IV, 767 ; il est curieux que ce texte figure sur un monument dressé dans le temple de Ptah à Karnak.
4. Urk. IV, 863.

pole, tu ne seras pas oublié »[1]. Petosiris lui-même conçoit comme encore plus grande cette récompense que lui valent ses constructions de temples et ses donations pour le culte : « (Dieu) (m')a élevé au-dessus de tous mes semblables pour me récompenser de l'avoir dignement muni (*irj šps*) de toutes bonnes choses, d'argent et d'or, de sacrifices... J'ai fait tout cela pour la récompense d'une longue vie en paix », etc.[2]. Ce que les exemples précédents affirmaient dans un cas particulier, la littérature sapientiale, conformément à son habitude, l'a généralisé : « fais quelque chose pour Dieu, conseille-t-on à Méri-ka-rê, afin qu'il te rende la pareille, par de grands sacrifices qui recouvrent l'autel et en élevant des monuments gravés »[3]. Ou bien : « augmente le sacrifice perpétuel, cela est utile à celui qui le fait »[4], et ainsi de suite. Ce principe a d'ailleurs été appliqué par les pharaons jusqu'aux énormes augmentations qu'au témoignage du « grand Harris » Ramsès III ordonna sur les offrandes à faire à Amon[5]. Ani résumera plus tard cette idée en ces mots : « qui le grandit est grandi », s'agissant du dieu auquel on rend le culte convenable[6]. Tout cela est manifestement le revers de ce dont nous avons parlé (cf. *supra*, pp. 87 s.) sous le nom de théodicée. Car s'il s'agissait alors de libérer Dieu de la responsabilité du mal, mis de préférence au compte du péché humain, nous trouvons ici l'idée que les dieux ont à récompenser l'action bonne, et tout spécialement le service de la divinité. C'est là une véritable loi du talion. Gardons-nous cependant de mépriser le culte à cause de l'idée de récompense. Les normes rigides de la morale kantienne feraient violence à la règle de vie d'une piété liée à un culte. Car pour elle est pieux quiconque voit en Dieu une personne agissante et le sert en conséquence, dans l'attente exprimée ou non d'une récompense[7].

1. Texte : LEFEBVRE, *Petosiris* II, p. 36 = nº 61b, fin ; traduction : OTTO, *Biogr. Inschr.*, p. 178.
2. Texte : *op. cit.*, pp. 58 s. ; traduction : *op. cit.*, p. 182.
3. Pap. Erm. 1116A, lignes 129 s. ; traduction d'après VOLTEN, *Politische Schriften*, p. 69 ; on peut voir dans ces « inscriptions gravées » (*ḫtj*) des louanges à Dieu, donc des hymnes, comme celles que Ramsès III fit écrire sur des plaques d'or et offrit au temple d'Amon (Pap. Harris I, 6, 5) : « je t'ai fait de grandes plaques d'or bosselé, gravé (*ḫtj*, comme chez Méri-ka-rê) au grand nom de Ta Majesté avec mes louanges (*śnś.w*) ». Ce texte fait allusion à la composition des hymnes (par le roi ou sur son ordre) et à leur attribution au temple.
4. *Loc. cit.*, lignes 65 s. ; VOLTEN, p. 35.
5. H. D. SCHAEDEL, *Die Listen des grossen Papyrus Harris*, in LÄSt 6, 1936, en particulier pp. 68 s.
6. VII, 15 s. ; VOLTEN, *Studien zum... Anii*, pp. 111 s.
7. Le lecteur voudra bien ne pas commettre l'erreur de voir dans

Que cette règle de vie comporte ses dangers, nous l'avons déjà dit. Nous allons les exposer, avec toute la brièveté requise, à partir de documents égyptiens. Voici tout d'abord l'extériorité. Elle repose sur le caractère matériel de tant de gestes liturgiques, caractère que nous avons pu constater clairement dans les textes que nous venons de voir. Il est certain que l'égyptien a été conscient de ce danger. Dans le même enseignement pour Méri-ka-rê qui recommandait le culte rituel et le sacrifice comme agréables à Dieu, que dis-je, dans le voisinage immédiat de ces recommandations, se trouve la phrase justement célèbre : « rends belle ta position en Occident et splendide ta maison dans la ville des morts par la droiture (*'ḳ'*) et un comportement juste (*ir.t m'‘.t*). C'est là-dessus que le cœur d'un homme peut se reposer. (Car) les dispositions (*bj'.t*) du juste (*'ḳ'-ib*) sont plus aisément agréées que le gros bétail du méchant »[1]. On a admis depuis longtemps que ce texte capital pose le problème en termes concrets et très proches de ce qu'on trouve chez les prophètes de l'ancienne Alliance[2]. Bien entendu nous reparlerons de ce passage à propos de l'éthique et de ses rapports avec la religion ; quelques-uns des termes ici employés reparaîtront alors et la critique que nous allons faire du culte des morts trouvera son application (cf. *infra*, Chap. VI). Pour l'instant, s'agissant du culte, disons simplement ceci : le sacrifice du méchant est méprisé, mais il n'est pas question de celui du juste. Exprimons cela en termes généraux : l'auteur de l'enseignement signale le danger impliqué par le culte rituel, mais ne le met pas en question. C'est pourquoi la littérature sapientiale, qui a pour objet un comportement juste dans toute la vie humaine, intègre expressément le culte à ses conseils. « Sacrifie à ton Dieu », enseigne Ani, et, au même endroit et ailleurs, il donne des règles pour une piété rituelle agréable à Dieu[3]. L'autre danger est l'*hybris* magique et son faux raisonnement : si je fais quelque chose pour Dieu, il dépendra de moi ; je pourrai le menacer de suspendre mes offrandes. Un tel raisonnement est étranger à l'homme moderne ; pour l'Égyptien, avec la persistance des pratiques magiques apparentées au culte, avec la puissance de ses magiciens fondée sur la parole et sur le geste, il était toujours actuel.

cette phrase l'expression de la pensée de l'auteur, mais bien un effort pour juger équitablement des valeurs du passé.
1. *Loc. cit.*, lignes 127/129 ; VOLTEN, *Politische Schriften*, p. 69.
2. Cf. en particulier Os. 6, 6.
3. VII, 12 ss. ; cf. aussi le passage cité plus haut III, 7 s. ; VOLTEN, *Studien zum... Anii*, pp. 110 ss.

Rappelons simplement les textes magiques des morts, qui menacent Dieu, et la suspension du culte, effectivement pratiquée aussi longtemps que Dieu ne cédait pas aux désirs et aux espoirs des hommes [1]. Cependant nous ne surestimerons pas cela non plus et insisterons le plus possible sur le fait que la littérature des morts, si elle utilise des valeurs religieuses, ne représente pas elle-même, ni dans son contenu ni dans sa fin, la religion, mais la magie (cf. *infra*, pp. 294 s.). On constate donc en fin de compte que, malgré ses dangers latents, le culte rituel n'a jamais vu en Égypte discuter sa première place parmi les exercices religieux, et que bien au contraire les sapiences l'ont recommandé et les biographies cité parmi les actes méritoires.

Conformément au but de nos recherches, nous voulions découvrir la piété dans le culte rituel. C'est pourquoi nous nous étions donné pour tâche de montrer aussi bien l'aspect public du culte égyptien que son contenu religieux, révélé par la prédication de Dieu, spécialement dans l'hymne. En ce qui concerne l'aspect public, nous n'avons pas à rectifier ce que nous avons dit, mais à le compléter en nous arrêtant un instant sur sa contre-partie. Nous avons déjà dit qu'il y avait aussi un culte non-public, strictement fermé, le service quotidien de la statue. Soulignons ici que cela reflète la conscience qu'avaient les égyptiens de la *sainteté de Dieu* ; donnons quelques précisions propres à mettre en lumière ce caractère spécifique des divinités égyptiennes. Ici encore c'est à la linguistique que nous ferons appel. Il semble qu'assez souvent les mots signifiant « saint » ou « lieu sacré » puissent être rapportés au sens premier de « séparer », ou quelque chose d'approchant [2] ; cf., p. ex., le grec τέμενος, de τέμνειν, « séparer en coupant ». Ce que cette étymologie apprend à l'historien saute aux yeux : Dieu (et ce qui se rattache à Lui) est le Tout-Autre, la Toute-Puissance, donc aussi le danger. Il faut, pour s'en approcher, observer de strictes mesures de prudence, dont le principe est précisément la séparation. Les faits suffiraient à nous apprendre que

1. Cf. *supra*, p. 50 et note 4 ; quelques détails chez BONNET, RÄRG, p. 112.

2. Les exemples donnés par MOWINCKEL, *Religion und Kultus*, p. 33 (lat. *sanctus* de *sancire*, « distinguer », hébr. *qādōš* ayant le même sens premier) ne sont pas actuellement prouvés, à ma connaissance. Je n'ai pas trouvé d'exemple de *sancire* dans ce sens ; en ce qui concerne la racine *qdš*, on ne peut dire, jusqu'à plus ample informé, qu'une chose : cette signification lui est inhérente. Par contre, il se pourrait, d'après VARRON (frg. Gelle 14, 7, 7), que *templum* signifie primitivement « lieu découpé ».

l'Égypte ne fait pas exception à cette règle : la statue cultuelle est abritée dans l'ombre du saint des saints ; seuls les prêtres de haut rang, qui ont reçu l'initiation voulue, sont admis à l'approcher [1] ; peut-être même est-elle maintenue dans sa châsse fermée pendant les processions. Mais jusqu'ici même les spécialistes semblent avoir négligé le fait que l'un des mots le plus souvent utilisés pour parler de la sainteté de Dieu et des choses sacrées, *ḏśr*, a pour sens premier celui de « séparer » et autres idées voisines. Nous ne pouvons développer ici l'histoire de cette racine abondamment utilisée ; cela aussi fait partie des choses qui mériteraient une étude spéciale. Il suffira pour l'instant de noter que les faits ont été reconnus [2] ; qu'il nous soit cependant permis d'ajouter ceci : en égyptien, le cimetière s'appelle souvent *t' ḏśr* ; primitivement tout au moins, cela ne signifie pas « pays merveilleux », mais « pays séparé » ; la nécropole, d'ailleurs, après qu'on eut renoncé à l'usage d'ensevelir les morts dans les agglomérations, est à l'écart des endroits fréquentés par les vivants. Parmi les champs de l'Au-delà que le mort a à traverser, il y a un lieu nommé *t' ḏśr*, fermé par une porte et dont l'entrée est contrôlée par un portier [3]. On peut rapprocher de cela le fait que, d'après le Livre des Morts, le mort ayant pris l'apparence d'un faucon, décrit sa liberté de mouvements, acquise par magie, en ces termes : « (les dieux) m'ouvrent les chemins barrés (*ḏśr*) » [4] et en conséquence le mot *ḏśr* utilisé ici l'est peu après à côté de *št'*, « secret » et de *imn*, « caché ». Enfin un prêtre peut aussi dire en parlant de ses fonctions qu'il est « caché en ce qui concerne son intérieur (*imn ẖ.t*), barré (= réservé) à l'égard de ce qu'il a vu (*ḏśr ḥr m'.n.f.*) » [5]. Or si l'on dit si souvent de Dieu, de son image ou de son habitation qu'ils sont *ḏśr*, ce terme, que nous avons coutume de traduire — et à bon droit — par « saint » ou « sacré », exprime en son sens premier l'idée de séparation, qui, nous l'avons dit, est voisine de celles de « secret » et de « caché ». Cela est d'ailleurs confirmé avec toute la certitude désirable par la traduction grecque (ἄδυτον) du terme égyptien désignant la pièce où se trouve la statue cultuelle (*bw ḏśr*, lieu

1. Urk. IV, 157 en parle négativement à propos du jeune Thoutmosis III : « mon initiation (*bs*) sacerdotale (*ḥm-nṯr*) n'avait pas encore eu lieu ».

2. Sir Alan GARDINER, JEA 32, 1946, p. 51.

3. A. PIANKOFF-N. RAMBOVA, *Mythological Papyri*, in Bollingen Series XL, 3, 1957, Pl. 2 et texte p. 76.

4. L.m. 78, 22.

5. Texte : TURAJEFF, ZÄS 46, 1909/1910, p. 75 ; traduction : OTTO, *Biogr. Inschr.*, p. 173.

séparé) : ce terme est aussi celui qui rend habituellement en grec le saint des saints « inaccessible » des temples orientaux [1].

Cette sainteté « séparée » de Dieu, qui exigeait qu'on observât des règles strictes dans les rapports avec lui, est aussi la racine religieuse de l'institution du *sacerdoce*. On devait être initié au secret du service de la divinité [2] et connaître les formes qu'une longue évolution avait données à ce service ; plus encore : on devait appartenir soi-même à la sphère divine si l'on voulait fréquenter Dieu ; c'est ainsi que le sacerdoce égyptien n'est théoriquement que le groupe des représentants du roi de nature divine, et qu'il est né pratiquement de l'inévitable délégation des droits et des devoirs royaux [3]. Mais, si nous avons dit que le sacré était la racine religieuse du sacerdoce, nous entendions par là en même temps que l'histoire a mêlé cette classe de façon durable à la structure sociale et économique du pays. Décrire cette formation est une tâche importante et délicate, mais ne relève pas directement des questions religieuses que nous nous sommes proposé d'élucider [4]. Nous utiliserons donc le peu de temps que nous pouvons consacrer ici à cette question à nous demander si le sacerdoce s'est interposé entre la divinité et les croyants et a été un obstacle à la piété personnelle. Disons-le tout de suite : la réponse est un non catégorique. Tout d'abord, nous savons déjà que le privilège sacerdotal culminait dans la fréquentation de la statue cultuelle, mais que, par ce service précisément, le prêtre rendait présente pour tous la divinité du temple. D'autre part nous verrons bientôt qu'il y a eu indiscutablement des rapports avec Dieu dans la piété personnelle de l'Égyptien. Apportons une preuve de chacune de ces affirmations. Bien qu'il soit dit du lieu très saint : « nul homme ne peut y monter sinon celui qui est le « grand prêtre » (*w'b"*) et doit accomplir le rituel divin » [5], le pieux poète peut dire du grand Amon : « il vient de loin en un instant vers celui qui l'invoque » [6]. Pour comprendre cette dialectique également sur le plan des institutions, nous devons nous rappeler que le service

1. Décret de Rosette N 7, in : Urk. II, 172.
2. Urk. IV, 157 ; cf. *supra*, p. 139, note 1.
3. Kees, *Priestertum*, p. 1 ; il faut distinguer à ce sujet ce qui est fonction permanente de ce qui est mission particulière (en particulier celle confiée à ceux que l'on appelle les « ordonnateurs des fêtes ») : Kees, *op. cit.*, pp. 322 ss.
4. La magistrale description de Kees *(Priestertum)*, bien que limitée à une certaine époque, permet de comprendre cette évolution.
5. Dümichen, *Geogr. Inschr.* II, 97 (d'Edfou) ; cf. Junker, *Götterdekret*, p. 20.
6. Pap. Leyde I, 350, III, 17.

du sanctuaire, à l'exception de celui de la statue cultuelle, reposait sur les épaules d'un sacerdoce laïc renouvelé à tour de rôle et dont les membres vaquaient le reste du temps à leurs occupations profanes. Ce sacerdoce représentait un lien étroit entre le peuple et le sanctuaire et, dans les petites villes en particulier, il faut imaginer que les relations entre l'un et l'autre étaient fort animées. Mais, dira-t-on, le sacerdoce laïc connut son apogée sous l'A.E. et le M.E., et fut ensuite remplacé par du personnel appointé [1] ; nous répondrons que ce fut là surtout une transformation technique et économique, incapable de causer du dommage à la vie religieuse ; preuve en soit le fait que les principaux témoignages de piété personnelle datent du N.E. et de la basse époque. Cependant il convient de se demander si l'attribution des tâches inférieures du sanctuaire à des employés a servi le développement des expressions libres de la piété en dehors du temple ; mais nous verrons dans un instant que cela n'a pu être tout au plus qu'une évolution marginale et non une révolution.

Nous pouvons aborder maintenant un exposé succinct de ce que l'on appelle *piété personnelle*, et, à cause de l'étendue des milieux qui la pratiquaient, *piété populaire*. Continuons à nous demander quels sont les rapports de cette piété et du temple. Par définition, en effet, elle est un phénomène indépendant et ne s'identifie pas au culte officiel. Nous commencerons donc l'exposé des documents par des textes qui nous donnent une idée de ces rapports de la piété personnelle et du temple. Tout d'abord quelques affirmations qui mettent hors de doute que l'on soit allé au temple pour y présenter au dieu des requêtes privées. Les textes en question se trouvent sur les statues de fonctionnaires importants dressées dans l'enceinte du temple et par lesquelles leurs propriétaires se recommandaient au public comme médiateurs entre lui et la divinité, en quelque sorte. Deux d'entre elles sont dues à Aménophis, fils de Hapou, qui fut scribe du recrutement sous Aménophis III et dont le tombeau aussi somptueux que celui d'un roi, sur la rive occidentale de Thèbes, finit par être plus tard le centre de sa vénération comme héros. Ces statues étaient dressées devant le 10[e] Pylône de Karnak et portaient les inscriptions suivantes : « gens du sud et du nord, tous yeux qui voyez le soleil, qui arrivez à Thèbes du sud et du nord pour implorer (*šnmḥ*) le seigneur des dieux, venez à moi ! Je communique à Amon de Karnak ce que vous

1. Bonnet, RÄRG, pp. 413 ss.

avez à dire. Dites-moi la ' formule sacrificielle ' et offrez-moi de l'eau sur celle que vous avez. Ne suis-je pas (en effet) le rapporteur (*wḥmw*) institué par le roi pour entendre vos paroles de supplication (*śnmḥ*) et faire monter les demandes des deux pays » ; et : « gens de Karnak qui voulez voir Amon, venez à moi ! Je communique vos prières (*śpr.t*). Ne suis-je pas (en effet) le rapporteur de ce dieu ? C'est (le roi) qui m'a institué pour annoncer les paroles des deux pays. Dites-moi la ' formule sacrificielle ' et invoquez mon nom chaque jour comme on le fait pour un ' consacré' »[1]. Deux autres statues appartiennent à des hommes qui furent, eux aussi, scribes du recrutement ; elles étaient dressées dans le temple de Mout à Karnak ou peut-être dans le parvis du sanctuaire d'Isis à Koptos. Dans le premier cas il est dit : « je suis le rapporteur de ma maîtresse (entendons : Mout), j'appartiens à son parvis. Dites-moi vos prières afin que je les annonce à la maîtresse des deux pays, car elle exauce mes prières »[2]. Ces textes sont intéressants à plus d'un titre. Ils confirment que la statue était le point de départ de la vénération, prouvent l'importance qu'attachaient à leur *gloria* les simples particuliers qui veulent être présents dans leur statue parce que leurs contemporains et la postérité les nomment dans la prière sacrificielle et ont besoin des offrandes selon l'antique conception ; ils mettent en lumière la genèse de la figure du médiateur et enfin indirectement aussi la position du scribe du recrutement en tant que destinataire de suppliques tout à fait concrètes. Mais ce qui nous paraît essentiel, c'est leur valeur de preuve du fait que chaque croyant se rendait au temple pour son compte personnel afin d'y présenter au dieu une requête privée. Ils nous apprennent que l'on venait à Dieu en sa maison, parfois après avoir fait un véritable voyage, pour y présenter ses demandes. Quelques-uns des termes qui caractérisent les inscriptions citées — *wḥmw*, « rapporteur », et *s'r*, « faire monter » — nous incitent à joindre à notre description tout un complexe d'expressions privées de la piété, mais pourtant très fortement liées au temple, dans lesquelles les demandes adressées au dieu prenaient une forme spécifique. Nous songeons au domaine de l'*oracle*. On a reconnu que des dieux rendant des oracles comme les taureaux Apis et Mnéouis portaient

1. Texte actuellement in : Urk. IV, 1833 et 1835 ; traduction d'après HELCK, *Der Einfluss der Militärführer in der 18. ägyptischen Dynastie*, in : Unters. 14, 1939, p. 12.
2. Le Caire 901 (texte chez BENSON-GOURLAY, *The Temple of Mut in Asher*, 1899, p. 332) et 627 ; traduction chez HELCK, *op. cit.*, p. 13.

le titre de « rapporteurs » (*wḥmw*) de Ptah ou de Rê et qu'ils « faisaient monter le droit (la vérité : *m''t*) vers le grand dieu dont ils étaient les représentants ; ils fournissent donc au dieu les éléments du jugement lié à l'oracle[1]. De plus, on a tout récemment expliqué le titre de « serviteur de Dieu faisant des rapports » (*ḥm-nṯr wḥm*) par le fait que les membres de la plus haute classe de prêtres, et eux seuls, étaient habilités à rédiger les questions posées à l'oracle (elles étaient généralement écrites) ainsi qu'à interpréter le jugement de dieu offert dans le signe oraculaire[2]. Nous ne pouvons pas entrer dans les détails qui nous montreraient que, par delà le droit, ces arrêts du dieu concernent tous les problèmes possibles et étaient recherchés aussi bien par le roi que par une foule innombrable de simples citoyens[3]. Qu'il nous suffise de retenir que sous la forme de l'oracle une expression importante et fort répandue de piété personnelle était liée à la maison de dieu et en particulier avec ses plus grands prêtres. Si, laissant là le cas particulier de l'oracle, nous revenons aux rapports personnels avec Dieu en général, les célèbres monuments de la nécropole de Thèbes (Deir-el-Médineh)[4] font une déclaration remarquable au point de vue qui nous occupe. Elle figure sur la stèle qui porte l'inscription sans doute la plus importante de toute la série, mais moins dans le texte que dans l'illustration[5]. Nous voyons sur le fronton de cette pierre un orant agenouillé devant une imposante statue d'Amon assis, trônant devant le pylône de son temple, belle illustration du nom, donné à cette époque, de « J'ai vu Amon »[6]. Sans doute a-t-on eu tout à fait raison de souligner le caractère très spontané des louanges, de la supplique et des actions de grâce adressées au dieu par un artisan, Nébré, pour la guérison de son fils malade[7]. Pourtant la façon dont on s'adresse au dieu rend certain que Nébré n'oublie pas qu'Amon est le maître officiel du grand temple de Karnak : « Amon-Rê, seigneur du trône des deux pays, grand dieu, le premier de Karnak ». Mais le dessin place réso-

1. OTTO, *Beiträge zur Geschichte der Stierkulte*, in : Unters. 13, 1938, pp. 25 s. et également p. 38.
2. KEES, *Der berichtende Gottesdiener*, ZÄS 85, 1960 ; Kees propose l'explication, très tentante, de la traduction grecque προφήτης de *ḥm-nṯr*, par cette activité qui consiste à « faire des rapports » *(berichten)*.
3. Cf. l'article très documenté in BONNET, RÄRG, pp. 560 ss. et, depuis, une thèse de Berlin : H.-M. SCHENKE, *Die Orakel im alten Ägypten*, qui se limite aux oracles cultuels (les plus nombreux).
4. ERMAN, SPAW 1911, nº 49, pp. 1086 ss.
5. Berlin nº 23077 ; cf. aussi ERMAN, *Religion*, p. 142 et Pl. 5.
6. RANKE, *Personennamen* II, pp. 240, 252.
7. ERMAN, SPAW 1911, pp. 1086 s.

lument la piété de Nébré dans le temple national d'Amon. Sans doute ne suis-je pas certain de la façon dont il faut interpréter cette image : l'orant est-il réellement agenouillé devant une statue du dieu dans le parvis [1] ou reçoit-il pendant sa prière une apparition du dieu qui « sort » du pylône de son sanctuaire et se manifeste au fidèle ? Quoi qu'il en soit, il est incontestable que Nébré rattache au grand temple d'Amon à Karnak cet événement si particulièrement personnel, qu'il soit matériel ou spirituel [2]. Pour finir, reproduisons un conseil pour bien prier au temple, dû au sage Ani. Nous y apprenons que le fidèle doit prier silencieusement et en offrant un sacrifice : « la maison (*ḫnw*) de Dieu a les cris en horreur. Prie pour toi avec les « désirs de ton cœur » (*ib mr*), dont toutes les paroles sont cachées ; alors (Dieu) fera ce que tu désires (*ḫr.t*), alors il t'exaucera ». On imagine difficilement plus belle preuve de l'attachement de chaque fidèle au temple [3].

Piété populaire et temple ne sont donc pas nécessairement en opposition. Loin de là, ce qui précède aura montré que le fidèle fréquentait le temple même en dehors du culte et cherchait à y rencontrer son dieu. Nous n'avons pas ici à parler de telle ou telle divinité en particulier. Si pourtant nous consacrons quelques lignes à Amon, c'est pour une tout autre raison : Amon est de tous les dieux celui à propos duquel on peut le mieux montrer qu'*une divinité égyptienne pouvait être le roi des dieux* et le maître des rois humains, *et en même temps la providence de l'homme le plus modeste* dans toutes ses tribulations. Amon était le plus puissant et le plus opulent de tous les grands dieux de l'Égypte ; parti de peu, il avait « fait la plus brillante carrière divine de toute l'antiquité » [4]. Mais Amon n'a jamais cessé d'être en même temps un dieu secourable. Il constitue donc dans le panthéon un véritable *pont entre le culte officiel* et la foi populaire, et à l'intérieur de celle-ci son action s'étend du simple artisan au plus profond théologien. Énumérer les citations qui prouvent qu'Amon était le roi des dieux et l'objet des pompes du culte national serait porter de l'eau à la mer.

1. Comme le croit Helck, *op. cit.*, p. 13.
2. Dans le cas présent, l'explication de Brunner, MDAIK 16, 1958, p. 11, disant que ce genre de dessins est conventionnel, est franchement insuffisante, bien que cela soit indéniable.
3. Ani III, 2 s. ; ce passage complète l'hymne à Thoth cité plus haut (p. 132, note 1) en ceci que chez Ani il est certain que le sacrifice et la prière du simple particulier sont liés au temple.
4. Drioton, *Bulletin... de la Société française d'Égyptologie* 26 (juillet), 1958, p. 39.

Rappelons simplement au lecteur l'aspect politique qu'eut Amon, tout particulièrement sous Thoutmosis III en imposant à l'Égypte sa politique d'expansion ; cela eut pour conséquence que, par des donations sans cesse croissantes faites pour l'en remercier, il devint un très puissant propriétaire terrien, un facteur de premier plan dans la politique intérieure et pour finir le centre d'une véritable théocratie. On sait, en effet, qu'à la fin du N.E. le grand-prêtre d'Amon (Heri-hor) fut investi de la royauté [1]. Mais les recherches récentes ont jeté une lumière de plus en plus vive sur l'autre aspect d'Amon et nous avons déjà plusieurs fois eu l'occasion de citer des textes allant dans ce sens. Il y a gros à parier que ce dieu, en tant que maître de l'air et des vents, a commencé par être le patron des marins ; en tout cas son nom figure sur des gouvernails, à la façon d'amulettes et dans une sorte d'écriture secrète [2], ce que l'on peut rapprocher de cette invocation : « pilote qui connais l'eau, Amon, gouvernail » [3]. Il y a également un passage des hymnes de Leyde qui va dans ce sens : « Amon est un charme d'eau (*ḥsw*) quand son nom est sur les eaux (*nwn*). Nul crocodile n'a de pouvoir quand son nom est prononcé » [4]. Par cette fonction, à propos de laquelle on pourrait multiplier les citations [5], Amon est le précurseur d'Isis εὔπλοια ou *pelagia*, qui eut tant d'importance à l'époque hellénistique et dont le culte présente des traits si distinctement personnels [6]. Mais la protection de ce dieu ne resta pas limitée aux navigateurs ; elle s'étendit au contraire à tous. Les hymnes de Leyde associent à l'invocation d'Amon comme charme de l'eau des affirmations que nous avons déjà rencontrées et qui expriment son attention à tout cri de détresse et sa souveraineté sur la durée de la vie de chacun

1. Otto, *Ägypten. Der Weg des Pharaonenreiches*, 1953, pp. 214 ss. ; bonne interprétation bien formulée chez Wolf, OLZ 42, 1939, col. 732 s. : « en réalité, sous la pression des faits, le général (Heri-hor) se transformait au moment où il prenait le pouvoir en homme d'église, et c'est pourquoi le résultat final fut la solution radicalement cléricale ».
2. Drioton, *op. cit.*, p. 38.
3. Pap. Anastasi II, 9, 2.
4. III, 18 s. ; Zandee, *De hymnen aan Amon*, p. 59.
5. Citons encore un texte caractéristique. On lit dans une énumération des secours qu'Amon est susceptible d'apporter : « il se souvient de ton nom en mer quand elle est furieuse (*ḫḫb*), il accoste (*s'ḥ*) en paix au rivage (*dmj*) » (Chassinat, *Le Mammisi d'Edfou* 47, 6). Je pense que tout cela rend inutile la supposition de Brunner, pour qui cette formule est une métaphore signifiant un naufrage général dans l'existence (MDAIK 16, 1958, p. 15).
6. D. Müller, *Ägypten und die griechischen Isis-Aretalogien*, in : ASAW 1961.

(III, 16 ss.). Il n'est donc pas étonnant que sur de modestes monuments édifiés par des particuliers, Amon soit appelé en quelque sorte « un rempart » : « il n'y a pas de refuge pour le cœur (*pḥr.t ib*) en dehors d'Amon(-Rê) » [1]. Que celui qui trouvera trop hardie la comparaison avec le choral de Luther se rassure en songeant au nom propre « Mon dieu est pour moi une montagne (*ḏw*) », lequel repose directement sur l'image en question [2]. Mais ce serait aussi une erreur que de vouloir limiter cette piété personnelle envers Amon aux petites gens. L'auteur des hymnes de Leyde, que nous voulions considérer comme étrangers au culte à cause de leur caractère littéraire et attribuer à l'imagination d'un poète non liturgique, cet auteur, dis-je, était un profond penseur ou, tout au moins, savait rendre de profondes pensées. Il utilise toutes les teintes de la palette, depuis le « charme d'eau » jusqu'à l'ubiquité secourable et à une formulation théologique dont nous ne saisirons toute l'importance historique qu'en traitant de la pensée religieuse (Chap. VII) : « trois dieux sont tous les dieux : Amon, Rê (et) Ptah..., celui qui se cache devant eux en tant qu'Amon, sa face est Rê, son corps est Ptah » (IV, 21 s.). Pourtant le théologien, qui d'ailleurs était peut-être en tant que prêtre le serviteur officiel d'Amon, n'était pas le seul à entrer dans un rapport de piété personnelle avec ce dieu universel : le roi, lui aussi, dont l'office était de maintenir le contrat existant entre le dieu national et l'empire. Preuve en soit l'affirmation répétée d'une élection personnelle entre tel ou tel roi et Amon, affirmations qui manifestement viennent raffermir l'institution, vacillante sous le N.E., par des liens personnels : Dieu et le roi échangent des bienfaits parce que l'un d'eux aime l'autre « plus que n'importe qui » [3]. De tout cela il ressort qu'en Amon, culte officiel et piété populaire se rencontrent parce que l'aspect politique et l'aspect providentiel de ce dieu sont tout particulièrement inséparables. Mais comment, nous demanderons-nous en conclusion, pourrait-il en être autrement, si Dieu est réellement Dieu [1] ?

1. DRIOTON, ZÄS 79, 1954, pp. 3 ss. ; sur le déchiffrement des trigrammes d'Amon : le même, WZKM 54, 1957, pp. 11 ss.

2. RANKE, *Personennamen* II, p. 255 ; cf. aussi GRAPOW, *Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen*, 1924, p. 52.

Le titre allemand du Choral de Luther (« C'est un *rempart* que notre Dieu ») est : « Ein' starke *Burg*... » ; d'autre part *montagne* se dit *Berg*, et le verbe de cette même famille de mots, bergen, signifie « abriter ». D'où le double rapprochement fait par l'auteur. (*N. d. T.*).

3. Documents et interprétation chez MORENZ, *Sino-Japonica*, in : Mélanges A. Wedemeyer, 1956, pp. 118 ss. ; depuis, DRIOTON (Analecta Biblica 12, 1959, pp. 57 ss.) a réuni des formules d'amour réciproque entre Dieu et l'homme, pour Amon et d'autres divinités (du type : « Amon aime celui qui l'aime »).

Soyons bref. Amon incarne dans le panthéon l'unité profonde des faits religieux. Mais on peut aussi chercher l'*unité dans les formes* qu'ont prises le culte rituel et la piété. Pensons aux statues. Nous l'avons vu, le service quotidien de la statue cultuelle avait pour but de communiquer à l'image en elle-même inanimée les forces vives de la divinité ; nous aurons à reparler (Chap. VII) des innombrables textes qui nous renseignent sur cette théologie de l'image de Dieu à cause de ses implications dogmatiques. Mais le peuple a eu conscience d'une vie des statues, bien que le simple particulier n'ait évidemment pas participé au rite et au raisonnement compliqués qui donnaient la vie à la statue cultuelle. Pour lui, les « images vivantes des dieux » étaient des évidences premières. Il existait des statuettes disposées de façon à représenter des fonctions vitales. Le musée de Berlin possède une statuette en faïence représentant la déesse Touéris, patronne des femmes enceintes, sous les traits d'un hippopotame femelle gravide, à la verticale. La déesse est représentée allaitant, et la patte droite tient la mamelle gauche. A l'endroit du tétin se trouve une ouverture ronde reliée à une cavité interne. Si l'on remplissait cette dernière de lait, ce liquide sortait goutte à goutte du sein de la déesse [2]. Il va sans dire que cette œuvre ressortit à la magie imitative ; en vertu de la « préfiguration » magique, cette statue, qui est certainement consacrée à Touéris, est censée procurer un allaitement sans encombre et du lait en suffisance, donc une bénédiction pour la mère et l'enfant. Mais cette statuette nous apprend en même temps que la vie des images était une idée reçue dans le peuple. Ce serait donc une erreur que de voir derrière les manifestations de vie des statues cultuelles (quelle fonction qu'elles concernent : l'oracle, par exemple ou plus spécialement les élections), une supercherie de la part des prêtres. Même si cela n'allait pas sans truquage, le principe en était l'idée d'un dieu vivant, idée également obligatoire pour le culte et la piété, le prêtre et le peuple,

1. L'aspect secourable de la divinité a été de plus en plus marqué avec le temps ; mais il a existé dès les origines ; cf. le nom propre archaïque *Šd-nṯr*, « celui que (le) Dieu a sauvé » ou « sauve » (ou encore : puisse sauver) : A. KLASENS, OMRO 37, 1956, n° 122 de la liste de noms (ce nom est bien attesté plus tard avec les noms de divers dieux). Bien entendu cet aspect n'est pas lié à des termes invariables. C'est ainsi que dans l'enseignement pour Méri-ka-Rê (ligne 135 ; VOLTEN, *Politische Schriften*, pp. 75 s.) une affirmation consolante montre que Dieu exauce celui qui pleure : « s'ils (les affligés) pleurent, Il les entend ».

2. Berlin n° 19791 ; cf. G. MÖLLER, ZÄS 54, 1918, p. 139.

bien qu'avec des formulations intellectuelles différentes [1]. Il fallait, me semble-t-il, savoir cela pour bien sentir l'ampleur en Égypte de l'écho rencontré par le culte rituel renforcé par les harmoniques de la foi populaire.

On peut montrer que les rapports que nous avons tenté de dégager se prolongent dans bien des directions. Donnons-en quelques exemples. Il faudrait citer des représentations de divinités sur des reliefs de temples, et que les croyants estimaient particulièrement efficaces. Une image de Ptah placée sous la porte haute de Medinet-Habou était adorée sous le nom de « Ptah de la grande porte » et invoquée comme médiatrice [2]. Peut-être la même chose était-elle valable pour un groupe de Karnak qui montre Amon et Ramsès III lui offrant des sacrifices par l'intermédiaire d'Ahmesnofretere ; la tête du dieu était ornée de matières précieuses aujourd'hui perdues ; ce qui paraît être un argument en faveur de l'importance pratique de ce groupe sculptural [3]. Dans des cas de ce genre la piété populaire a donc elle-même choisi une statue du temple pour l'adorer, sans que nous sachions la raison de ce choix [4]. On pourrait ensuite penser à des unions personnelles de prêtres qui joignaient aux fonctions d'un culte purement officiel le service d'une divinité particulière qui était manifestement spécialisée dans les détresses populaires. Nous connaissons un 4e prophète d'Amon de Karnak, donc l'un des premiers prêtres du temple central de ce dieu, qui était en même temps prophète auprès de « Amon de Louqsor, celui qui sauve (*p'dr*) » : ce surnom indique que dans le culte en question la piété jouait un rôle de premier plan [5]. D'autre part il nous paraît important de noter qu'un prêtre explique les bienfaits dont il a été l'objet de la part de Dieu, par ce qu'il a fait pour entretenir et embaumer des animaux sacrés (en y

1. Dans la mesure où même des statues de temples étaient construites de manière à imiter des fonctions vitales (et on peut dire que c'est le cas pour un buste (oraculaire ?) du dieu du soleil à tête de faucon, capable de parler grâce à un canal du genre de celui décrit plus haut, et datant de l'Empire romain : G. Loukianoff, ASAE 36, 1936, pp. 187 ss.), il y a donc accord entre culte rituel et croyance populaire.

2. Ch. Nims, JNES 14, 1955, p. 119 ; autres documents de Medinet-Habou chez H. G. Fischer, AJA 63, 1959, pp. 196 à 198.

3. Helck, ZÄS 83, 1958, p. 91.

4. Dans la mesure où il s'agit d'objets exposés aux portes des temples, cette raison peut avoir été la grande accessibilité : Fischer, *op. cit.*, p. 198.

5. Djedchonsefanch le Jeune, époque bubastide : Kees, *Priestertum*, pp. 218 s. ; sur Dieu comme sauveur cf. l'étude de Brunner, MDAIK 16, 1958, pp. 5 ss., discutée *supra* pour certains détails, mais importante dans l'ensemble.

mêlant du reste sa bonne conduite) : « j'ai donné à manger aux ibis, faucons, chats et chacals vivants et je les ai ensevelis selon tous les rites (avec) du baume et du lin » [1]. Notons l'incertitude qui arrête celui qui veut interpréter ce texte : le prêtre mort parle-t-il de l'exécution correcte de devoirs rituels ou bien a-t-il anticipé sur la célèbre piété de la basse époque qui devait finir par s'étendre à tous les individus des espèces animales sacrées ? On ne peut donc, jusqu'à découverte d'autres indices, séparer l'accomplissement des devoirs liturgiques de la piété personnelle, et il semble que cette distinction ne serait pas fondée dans la vie religieuse des Égyptiens. Signalons enfin que l'on pouvait dire d'un lieu de culte qu'il était « grand en célébrité » en se servant d'une expression empruntée à la langue du peuple (*" hmhm.t*) et désignant la réputation dont des personnes ou des choses jouissent parmi le peuple [2]. Il est caractéristique qu'on ait attribué cette « popularité » au sanctuaire d'Osiris à Abydos, qui passait dans tout le pays pour un lieu privilégié parce que le mythe de son dieu dépeignait de façon si frappante le sort commun de l'humanité : la mort, mais dépassée grâce à une nouvelle naissance. Dans ce cas le caractère « populaire » d'un sanctuaire est donc attesté en termes exprès, et nous devons d'autant moins révoquer en doute cette confirmation qu'il s'agit là d'un culte fondé sur les espérances individuelles de vie et d'immortalité.

Tout cela était destiné à mettre en lumière la parenté du temple et du culte rituel d'une part, et de la piété personnelle d'autre part, parenté derrière laquelle se devine l'unité de la foi vivante au Dieu vivant et partout agissant. Bien entendu cela n'exclut nullement qu'il y ait eu une *piété également en dehors du temple*. Loin de là : si elle était vivante, elle devait se manifester partout. C'était d'ailleurs bien souvent le cas au moment où l'on donnait un nom au nouveau-né : à cette occasion le « parrain » formait souvent des phrases affirmant une relation entre la divinité et lui-même ou l'enfant : le dieu donne, veille sur, protège, sauve, etc. [3]. Rappelons d'ailleurs que l'on dressait au foyer une statue de la divinité et l'invoquait, qu'on lui offrait même des sacrifices (cf. *supra*, p. 132), mais en utilisant, il va sans dire, la liturgie de base du culte rituel. On sait également

1. Vienne, Stèle 150 (ptol.) ; texte : Wreszinski, *Ägypt. Inschr. auf dem K. K. Hofmuseum in Wien*, 1906, p. 87 ; traduction : Otto, *Biogr. Inschr.*, p. 188.

2. Spiegel, WZKM 54, 1957, pp. 191 ss., en part. pp. 197/9 et 203.

3. Ranke, *Personennamen* II, p. 224 ; sur la multiplication de ces noms à partir du M. E. : *id.*, p. 250.

qu'il y a eu de véritables autels domestiques. On peut regretter, il est vrai, que nous les connaissions précisément par Amarna, où il se trouve qu'il y a un maximum de maisons d'habitation bien conservées. Je me demande, en effet, sérieusement si ces autels qui portent l'image du Soleil (Aton) illuminant et bénissant la famille royale (groupe qui pouvait disparaître derrière des volets) sont vraiment des témoignages de piété désintéressée. On sait que l'élite d'Amarna était composée en majorité d'arrivistes qui avaient adopté par intérêt Akhénaton et sa doctrine [1]. Ce n'est donc pas de la calomnie si l'on est tenté de comparer les images dogmatiques des autels d'Amarna avec le portrait obligatoire des « Führer » de tout poil [2], d'autant moins que c'est à cette époque que la divinisation du souverain vivant, inconnue de l'A.E., fit son apparition (cf. *supra*, p. 67 et *infra*, p. 197).

Revenons pour finir à l'essentiel : sans doute le culte officiel et les expressions de la piété personnelle étaient-ils *juxtaposés*, mais il est certain qu'*ils ne sont jamais entrés en conflit.* A nous qui sommes marqués par l'histoire de l'Église d'Occident, cela peut ne pas paraître évident. Nous nous rappelons, sans doute, non sans douleur, de quelque côté que nous soyons, les inimitiés profondes et souvent les luttes amères du Moyen Age entre l'église et la piété laïque. Mais sur le plan spirituel, ces luttes remontaient à une source absente de la religion égyptienne, à savoir l'existence d'une Écriture sainte normative à laquelle on pouvait revenir et dont on apprit à faire une pierre de touche pour juger l'Église. Ainsi la culture biblique des laïcs devint suspecte à l'Église, l'usage liturgique de la Bible par l'église, et la conduite anti-biblique de ses représentants, odieux aux laïcs. On a eu bien raison de dire que dans la révolution vaudoise « les laïcs ont été comme subjugués par la violence incomparable du grand monument religieux que l'Église possède en la Bible » [3]. La religion rituelle égyptienne, à qui la notion d'Écritures saintes était étrangère au sens normatif (cf. *infra*, Chap. x), a par contre toujours pu admettre toutes les expressions possibles de piété

1. Documents chez Kees, ZÄS 73, 1937, p. 83 ; voici la teneur de ces inscriptions : « j'étais un pauvre (*nmḥ*) par mon père et ma mère, mais le souverain m'a construit » (c.-à-d. a donné le départ à ma brillante carrière), etc.

2. Par contre nous trouvons des traces de piété populaire authentique dans de petits dessins de dieux souvent exécutés sans art aucun sur des tessons, et qui se trouvaient dans certaines maisons d'Amarna (Horus et même Amon) : E. Brunner-Traut, *Die altägyptischen Scherbenbilder*, 1956, pp. 23 s. et 80 s. (= nº 7 et 80).

3. A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands* IV, 1903, p. 869.

laïque et en étant certaine qu'elles utiliseraient les formes du culte officiel et même bien souvent ses sanctuaires [1]. Malheureusement nous devons renoncer à ajouter un paragraphe résumant les formes créées par la piété personnelle et ses exigences, et juxtaposées sans hostilité au culte officiel. Il faudrait citer ici, par exemple, la naissance d'un dieu spécifiquement « sauveur », qui semble sortir sous la 18e Dynastie de ce qui était auparavant un aspect obligatoire de chaque divinité [2] ; les progrès des cultes de dieux sauveurs seraient très importants à ce sujet... Mais il faut attendre une monographie sur ce sujet important, travail qui me paraît être l'un des besoins les plus pressants de l'égyptologie et ne pas devoir être fait par nous en passant ; une énumération rapide [3] sans réflexion synthétique serait inutile au lecteur.

1. Le fait que l'Égypte a, elle aussi, connu ses crises religieuses est en dehors de la question : la cause n'en est pas la piété populaire, mais des ébranlements et un certain vieillissement ; quelques mots là-dessus au chap. VIII.

2. Brunner, *op. cit.*, pp. 13 ss.

3. J'ai tracé quelques grandes lignes dans une recension critique : OLZ 49, 1954, col. 31 ss. ; signalons encore la vénération de monuments antiques à basse époque, comme c'est manifestement le cas pour une stèle-frontière d'Abydos : D. Randall-MacIver-A. C. Mace, *El Amrah and Abydos*, 1902, p. 64 et Pl. 37.

CHAPITRE VI

LA MORALE ET SES RAPPORTS AVEC LA RELIGION

L'homme, donc aussi l'Égyptien, répond à l'invitation de Dieu en le servant. Le service prend des formes fixées et ainsi naît le culte au sens étroit du mot. Mais la piété, la disponibilité pour Dieu, est une réalité plus souple et tout au long de l'histoire prend des formes changeantes. Elles s'appuient sur le culte rituel et le complètent ; surtout elles expriment les besoins de l'individu par opposition aux exigences de la société. Le dieu-providence apparaît à côté du dieu-tyran. Le culte rituel peut bien, pour ses fonctionnaires, perdre de sa fraîcheur native et devenir un métier parmi d'autres ; cela est inévitable et ne constitue pas pour lui un danger mortel, car il est sous la loi de l'*opus operatum.* Mais, tout aussi nécessairement, la piété personnelle se renouvelle de jour en jour ; par elle, la source vive de la religiosité rend la divinité constamment présente au cœur, cette même divinité que, dans les temples, on sert selon les rites prescrits. La piété est au culte rituel ce que la chair et le sang sont au squelette ; tous deux réunis forment le tout, à la fois doué de vie et capable de se maintenir, de la religion égyptienne. Et pourtant, nous demanderons-nous, le culte et la piété ont-ils été la seule réponse de l'homme à l'invitation de Dieu ? Ainsi se pose à nous le problème de la *conduite de l'Égyptien et de son fondement religieux.* Disons tout de suite ceci : la morale fait, elle aussi, essentiellement partie des comportements humains à l'égard de Dieu, et en cela le présent chapitre n'est que le complément nécessaire du précédent. Mais la morale n'est pas la religion ; on peut dire d'emblée qu'elle est à la fois plus et moins que la religion. Comme son nom l'indique, elle fixe ce qui correspond à la « coutume » (Sitte, Gepflogenheit ἦθος), exactement comme les termes « morale » (Moral, *mos*) et « moralité » (Sittlichkeit). C'est pourquoi la morale égyptienne traite de points que le lecteur non prévenu n'aurait jamais l'idée de faire rentrer dans la religion : la façon de se tenir à table,

les égards dus aux supérieurs et ainsi de suite [1]. D'autre part ce qu'il y a de plus vivant dans la religion, le recours spontané de l'homme tourmenté à son dieu, est précisément ce qui comporte le moins de routine et personne ne ferait rentrer dans l'éthique la prière du fidèle à son sauveur. Ceci nous donne le but de ce nouveau chapitre : établir dans quelle mesure la morale est en Égypte un mode de comportement de l'homme à l'égard de la divinité. Mais, pour élever cette recherche au-dessus d'une simple description, il nous faut découvrir l'essence et le fondement de l'éthique égyptienne ; cela suffira à mettre en lumière ses rapports avec la religion.

Pour une fois, nous commencerons par une rapide énumération des *sources*. Nous avons pu et dû jusqu'ici y renoncer parce qu'en Égypte il n'y a pas de limite aux sources de l'histoire religieuse (cf. *supra*, pp. 19 s.). Mais s'agissant d'éthique, la situation est différente en ceci que ce sont des catégories déterminées de textes qui nous apprennent l'essentiel, à savoir ce que l'on appelle les sapiences, celles des inscriptions funéraires biographiques qui décrivent ce que la vie du mort aurait dû être (biographies idéalisantes) et enfin les confessions des morts devant le tribunal de l'Au-delà. En ce qui concerne les sapiences, qu'il vaudrait mieux appeler « règles de vie » ou simplement « enseignements », nous en avons déjà cité plusieurs dans les chapitres précédents : celles de Ptah-hotep, de Khéti, d'Ani, d'Amenopé et surtout l'enseignement pour Méri-ka-Rê, destiné à un roi ; le lecteur peut d'ailleurs en conclure d'avance que ces textes ne s'en tiennent pas à des questions strictement morales, mais nous renseignent sur la religion. D'autres enseignements nous sont parvenus plus ou moins complètement : les sapiences (presque perdues) de Hardjedef et celle pour Kagemni (A.E.) ainsi que celle de la basse époque (sans doute déjà ptolémaïque), figurant sur le Pap. Insinger (démotique). D'autre part il y a des écrits de ce genre dont nous ne connaissons que le nom de l'auteur, parmi lesquelles un qui est attribué à Imhotep, homme d'État et urbaniste sous Djeser (3e dynastie) [2]. Comme il s'agit là d'un genre littéraire particulier, nous nous apercevrons, plus qu'ailleurs encore, que notre connaissance des textes est livrée au hasard et qu'à tout moment nous pouvons

1. Pour la tenue à table, Ptah-hotep donne des prescriptions assez détaillées : Pap. Prisse 119 ss. ; texte et traduction chez ŽÁBA, *Ptahhotep*, pp. 25 et 75 s. Cela se retrouve dans les règles données par le fondateur de couvents Pacôme à ses moines : Dom A. BOON, *Pachomiana Latina*, 1932, p. 172 (en grec), p. 20 (en latin).
2. Aperçu de cette littérature chez BRUNNER, HO I, 2, pp. 90 ss.

découvrir du nouveau, quoique assurément rien qui révolutionne la science. Pour cela il n'est point besoin de découvertes archéologiques ou chez les antiquaires : même l'examen soigneux des fonds de musées peut être fécond. C'est ainsi que fut découvert, au cours des dernières années parmi les trésors du musée de Berlin, un fragment d'apparence extérieure extrêmement modeste, puisqu'il s'agissait d'un ostracon, fragment d'une doctrine proche de celle d'Ani [1] ; de même c'est tout récemment que furent retrouvés d'autres fragments sapientiaux parmi les manuscrits, connus depuis longtemps, découverts sur l'emplacement de ce qui devait être le Ramesseum ; ces manuscrits comprenaient le Papyrus Dramatique du Ramesseum, déjà souvent cité par nous [2]. Un peu plus tard fut publié un très long et très important papyrus du British Museum qui contient, noyés dans un vaste cadre narratif, les enseignements (en démotique) d'un certain Ankh-sheshonk, qui semble avoir vécu au milieu du dernier millénaire av. J.-C. [3] ; presque au même moment les enseignements démotiques d'un manuscrit du Louvre trouvaient leur éditeur [4]. Les choses sont donc en cours ; par conséquent, s'il est permis de construire des théories, il faut se garder de trop préciser, et en particulier d'employer des arguments *e silentio*, à moins d'y être manifestement autorisé par le point de départ. Le second groupe de sources que nous avons nommé est celui des biographies idéalisantes. Il s'agit de ces formules stéréotypées concernant la personnalité et les principes de vie du défunt, qui complètent habituellement dans les inscription funéraires le récit de l'existence individuelle et qui ajoutent la note éthique à la note historique [5] ; étant géné-

1. F. HINTZE, ZÄS 79, 1954, pp. 33 ss. Autre sapience proche de celle d'Ani : celle d'Amonnakht, dont POSENER, RdE 10, 1955, pp. 61 ss., a publié les fragments conservés, principalement à partir de l'ostracon BM 41541.
2. Texte : Sir Alan GARDINER, *The Ramesseum Papyri*. Plates, 1955, textes 1 ss. ; traduction et commentaire : J. W. B. BARNS, Five Ramesseum Papyri, 1956 (il s'agit des pap. nº I et II) ; cf. aussi POSENER, RdE 6, 1949, pp. 38 et 46 ainsi que 9, 1952, p. 119.
3. Texte et traduction : A. R. K. GLANVILLE, *The Instructions of 'Onchsheshonqy* (BM Pap. 10508), I, in : Cat. of Demotic Papyri in the British Museum II, 1955 ; cf. aussi l'excellente traduction néerlandaise de B. H. STRICKER, *Jaarbericht*... Ex Oriente Lux, nº 15, 1957/8, pp. 11 ss. plus les remarques de VOLTEN, OLZ 52, 1957, col. 125 ss. H. S. SMITH (JEA 44, 1958, pp. 121 s.) a reconnu dans le Pap. démotique Caire 30682 des fragments manifestement déplacés de cette sapience.
4. VOLTEN, *Die moralischen Lehren des demotischen Papyrus Louvre 2414*, in : Studi... Rosellini II, 1955, pp. 269 ss.
5. Sur le rapport entre la partie historique et la partie éthique des biographies, cf. OTTO, HO I, 2, pp. 151 s.

ralement rédigées à la première personne, elles donnent en même temps aux principes moraux le caractère d'une confession. Il est *a priori* naturel, et cela se confirme à chaque instant, que les brèves maximes des biographies idéalisantes coïncident avec le contenu des sapiences et participent à leur destinée historique [1]. Le cas idéal est celui du vizir Kagemni, pour qui une sapience fut écrite et dont nous connaissons la biographie : des prescriptions tirées de la sapience sont citées littéralement dans l'inscription funéraire de celui pour qui elle a été composée. Des phrases comme celle-ci : « faites la chose de la Maat (*bw-m".t*) pour le roi, (car) la Maat est ce qu'aime le roi ! Dites la chose de la Maat au roi, (car) ce que le roi aime, c'est la Maat ! » sonnent comme les maximes d'un enseignement, et il est regrettable que la sapience dédiée à Kagemni soit perdue, sauf la conclusion, en sorte que nous ne sommes pas en mesure d'affirmer qu'il y ait eu emprunt littéral [2]. En troisième lieu enfin, nous avons à invoquer les confessions des morts devant le tribunal de l'Au-delà. L'origine de l'idée d'une telle justice et le rôle qu'y jouent les déclarations des morts sont des questions, en soi importantes et difficiles ; nous aurons à leur consacrer un paragraphe spécial. Pour le moment il suffit d'indiquer que ces confessions se trouvent dans le 125e chapitre (célèbre de son temps et aujourd'hui encore) du Livre des Morts [3]. Qu'il suffise provisoirement pour définir la morale détaillée par ces textes de dire qu'ils parlent du comportement de l'homme à l'égard du prochain, des dieux, de la société, et, si c'est bien ainsi qu'il faut interpréter certaines déclarations concernant la vie sexuelle, également à l'égard de soi-même [4]. Ceci étant, qu'on ne s'y méprenne point : ce que nous venons de dire des sources ne signifie nullement qu'il n'y ait pas de textes d'autres sortes concernant l'éthique et ses rapports avec la religion : nous ne faisons intervenir que ce qui est central, mais notre énumération n'est pas limitative.

Il y a des choses qu'on ne peut comprendre qu'en tentant de saisir d'emblée leur centre. La morale égyptienne est l'une de

1. P. ex. Otto, *op. cit.*, p. 151, et *Biogr. Inschr.*, pp. 100 s.
2. Texte et traduction chez Edel, MIO I, 1953, Pl. II et p. 213 ; allusions au rapport en question : pp. 224 s., avec entre autres un renvoi au Conte du Paysan B 1, 320/2, où se trouvent des passages qui rappellent le texte cité.
3. Texte et trad. : Ch. Maystre, *Les déclarations d'innocence*, in Recherches d'Archéologie, etc., 8, 1937, pp. 10 ss.
4. Spiegel, *Die Idee vom Totengericht in der ägyptischen Religion*, in : LÄSt 2, 1935, p. 57.

ces choses et son centre est la Maat. *Qu'est-ce que la Maat ?* Cette question à la Ponce Pilate — il se trouve que l'un des sens de Maat est effectivement « vérité » [1] — ne comporte pas de réponse consistant en une simple traduction. Il y faut au moins trois propositions : la Maat est l'état juste de la nature et de la société tel que l'a fixé l'acte créateur, et, à partir de là, dans un cas ce qui est correct, exact, et dans l'autre le droit, l'ordre, la justice et la vérité. En toutes choses, petites et grandes, il faut conserver ou instaurer cet état, en sorte que la Maat, tout d'abord donnée comme ordre bon, en vient à être le but et le devoir de l'action humaine. Mais en étant donnée comme tâche à l'homme, la Maat se présente à lui comme promesse et récompense sous la forme du droit et de la justice. Ce sont là des affirmations qu'il faut prouver ou expliciter. Il faut tout de suite ajouter ceci : il semble que primitivement la Maat soit quelque chose de simple, une notion concrète de géométrie dans l'espace, celle de « droit » et de « plan » [2]. Son (plus ancien) hiéroglyphe représente peut-être la rectitude du socle du trône, qui passe lui-même pour être une forme stylisée de la « colline originelle » (cf. *supra*, Chap. III) [3]. Cette transposition, linguistiquement possible, d'une notion physique s'adressant aux sens, dans le domaine moral, n'a rien de surprenant et trouve un parallèle en hébreu, par exemple, où *iāšār* a pour sens premier « droit » et « plan » au sens spatial, et pour sens dérivé « juste » et « exact » au sens moral. Or il faut avoir présent à l'esprit que c'est seulement la transposition qui a donné tout son sens à cette notion primitivement spatiale et en a fait l'un des concepts fondamentaux de la pensée, de l'action et de toute la philosophie égyptiennes, un concept qu'il est absolument impossible d'expliquer en le ramenant à son modeste point de départ. Cela nous oblige à interroger les textes, lesquels parlent toujours de la Maat en des sens figurés qu'il est malaisé de cerner. Mais nous devrons nous contenter de faire ressortir quelques faits dont la connaissance est indispensable à notre recherche ; traiter, en effet, de la notion de Maat *in se* serait une entreprise qui, comme l'a dit un connaisseur, « devrait

1. La forme copte du mot (en saïdique : *mě*) rend le grec ἀλήθεια.
2. J. A. Wilson, in : Frankfort-Wilson-Jacobsen, *Before Philosophy*, 1954, pp. 119 s.
3. Cf. Brunner, *Vetus Testamentum 8*, 1958, pp. 426 ss., qui compare également cette terminologie à des passages de l'A. T. où la justice (donc en égyptien l'un des sens dérivés du mot maat, socle de trône) est le fondement du trône.

déboucher sur une histoire de la civilisation égyptienne »[1]. Il faut dire, pour commencer, que la Maat fait partie de la création, qu'elle est instituée par le dieu originel puis constamment restaurée ou à nouveau garantie par le roi. Nous savons cela par la combinaison de trois textes dont nous allons d'abord donner la traduction par ordre chronologique et sans commentaire : « le ciel est satisfait, la terre est joyeuse, car ils ont entendu dire que (le défunt roi) met la Maat à la place du désordre (*isf.t*) »[2] ; « (Amenemhet II) chasse le désordre (*isf.t*) en ceci qu'il est apparu sous les traits d'Atoum lui-même »[3] ; « (Tout-ankh-Amon) a chassé le désordre (*isf.t*) des deux pays et la Maat est fermement installée ; il a fait en sorte que le mensonge (*grg*) soit en abomination et le pays est comme à l'origine »[4]. Les formules capitales consistent en ceci que, du fait de la loi stylistique du parallélisme, la Maat est mise en relation avec les « origines », c'est-à-dire l'acte créateur, que le roi qui chasse le désordre, donc l'antithèse de la Maat, apparaît comme une incarnation du dieu primitif et créateur (Atoum), que l'instauration de la Maat va de pair avec l'élimination du désordre, que l'univers enfin, représenté par le ciel et la terre, manifeste sa joie de l'instauration de la Maat. Tout ce qui, en dehors de ces points, rend ces textes intéressants pour l'égyptologue doit être laissé de côté par nous[5]. Contentons-nous d'ajouter une formule datant de la période grecque et qui décrit l'époque des origines (celle des huit dieux originaux) comme un âge d'or, la Maat étant un être céleste : « la Maat est descendue (*h'j*) sur la terre à leur époque (entendons : celle des dieux originaux) et a fait alliance (*śnśn*) avec les dieux » ou encore : « la Maat est sortie du ciel à leur époque et s'est associée (*ẖnm*) à ceux qui vivaient sur la terre »[6]. On peut dire que nous avons déjà trouvé dans les textes le centre de notre définition : la Maat est l'état institué par l'acte (nous pouvons désormais ajouter : par le dieu) créateur, état qu'il faut maintenir ou restaurer (ceci se faisant, nous le savons maintenant, en chassant son antithèse). Ce qui reste à déterminer, c'est, tout d'abord, la

1. ANTHES, *Die Maat des Echnaton von Amarna*, in Suppl. JAOS, nº 14, 1952, p. 2, note 3.
2. Pyr. 1775b.
3. Urk. VII, 27.
4. Urk. IV, 2026 ; stèle dite « de la restauration ».
5. Quelques détails chez POSENER, *Littérature et politique dans l'Égypte de la XIIe Dynastie*, 1956, pp. 57 s. et OTTO, MDAIK 14, 1956, pp. 150 s.
6. Temples de Thèbes de l'époque gréco-romaine 95k ou 90k ; texte et traduction chez SETHE, *Amun*, § 125 et Pl. IV.

participation de chacun à la Maat. En d'autres termes, il nous faut montrer que la Maat est maintenue, non seulement par le roi pour toute la société, mais aussi par chaque individu dans la société, donc également pour lui-même. Or tel est précisément le thème central des enseignements, et il reparaît dans les biographies. Le sage Ptah-hotep enseigne : « grande est la Maat, durable et efficace ; elle n'a pas été détruite depuis le temps d'Osiris. On punit celui qui transgresse ses lois, (mais) le « cupide » n'en sait rien. (Sans doute) la méchanceté amasse-t-elle des trésors, (mais) jamais le crime n'a mené à rien. Quand la fin vient, la Maat demeure ». Et plus loin : « l'homme qui s'attache à la Maat survit..., mais il n'y a pas de tombeau pour le ' cupide ' »[1]. Le début du texte sonne comme un hymne à la Maat, dont nous savions déjà qu'elle est d'origine divine. Dans ce cas on souligne sa continuité ininterrompue depuis les temps mythiques d'Osiris et sa permanence qui la fait survivre à l'homme. Mais l'homme est mesuré à elle et quiconque est en accord avec elle reçoit lui-même la durée. La nature de la Maat est définie *a contrario*, ce contraire étant la « cupidité » (*'wn-ib*), par quoi on entend exactement l'égoïsme brutal à qui tous les moyens sont bons, y compris le mensonge et la violence[2], et qui est par conséquent tout particulièrement choquant chez le fonctionnaire, milieu auquel s'adresse l'enseignement de Ptah-hotep. Mais ce qui est ici présenté sous forme sentencieuse l'est ailleurs sous forme impérative. Nous avons déjà rencontré ce passage de l'inscription du vizir Kagemni dont on peut penser qu'elle est une citation de la sapience qui lui avait été dédiée : « faites la chose de la Maat (*bw-m'.t*) au roi, (car) la Maat est ce qu'aime le dieu ; dites la chose de la Maat au roi, (car) la Maat est ce que le roi aime ! » Il est possible que dans ce contexte « Dieu » ne soit qu'un synonyme et désigne le roi[3]. En ce cas, le sage explique son conseil de faire et dire la Maat par ceci que le garant terrestre de cette Maat l'aime et prend plaisir à ce qu'on la serve. Enfin un mot de cet habitant des oasis (le « Paysan »), à qui l'on a fait tort et qui harcèle un haut fonctionnaire pour que justice lui soit faite, unit l'invitation à la Maat et son exaltation : « dis la Maat, fais la Maat, car elle est grande

1. Pap. Prisse 88 ss. et 312 ss. ; je suis la traduction justifiée de G. FECHT, *Der Habgierige und die Maat in der Lehre des Ptahhotep*, in : ADAIK 1, 1958, p. 33 ou 45.
2. Cf. p. ex. Conte du Paysan B 1, 292 : « tu es cupide... tu spolies (*'w'j*) ».
3. EDEL, MIO I, pp. 220 s.

(*wr*), elle est puissante ('), elle est durable (*w'ḥ*) »[1]. Le mot étant donné comme une citation (il est censé « sortir de la bouche de Rê lui-même »), on est tenté de le rapprocher non seulement des impératifs contenus dans le texte de Kagemni[2] mais aussi du passage emprunté à Ptah-hotep, au contenu hymnique duquel il est presque identique[3]. Comme nous l'avions annoncé, nous avons donc cité des textes qui, les uns fondent, les autres commandent, l'attachement obligatoire de chacun à la Maat tant en action qu'en paroles. Or la formule de la biographie de Kagemni laissait déjà percer l'espoir d'une récompense. Le roi, disait-on, aime la Maat ; mais ce que le roi aime, il le récompense habituellement. Pourtant nous ne sommes pas obligés de nous contenter d'attestations indirectes comme celle-ci pour la troisième partie de notre définition : la Maat, récompense sous la forme du droit et de la justice. Loin de là, nous pouvons emprunter à la doctrine de Memphis, ancienne au moins pour l'essentiel, une phrase véritablement lapidaire où la Maat est promise, ou plutôt reconnue comme un dû, sous la forme du droit, à celui qui agit avec droiture ; notons que le « droit » est appelé par la périphrase « ce qui est aimé », en sorte que notre passage de Kagemni peut être considéré comme un véritable commentaire de ce texte. A la suite du récit de la création des dieux et des forces nourricières, on peut lire ce qui suit : « ainsi le droit est donné à celui qui fait ce qui est aimé, (et) le tort à celui qui fait ce qui est haï. Ainsi désormais la vie est donnée au pacifique et la mort au criminel[4] ». L'idée de récompense impliquée dans le don du droit est soulignée avec toute la netteté voulue par le parallélisme : le droit signifie (tout d'abord au sens juridique) la vie. Disons pour finir que nous voyons ici le fondement des idées égyptiennes sur la théodicée et le talion, dont nous avons parlé plus haut avec force textes à l'appui (cf. *supra*, pp. 87 s.) Dans l'ensemble il se confirme que la Maat est instituée comme ordre lors de la création, donnée comme droit au roi et à chaque membre de la société pour qu'ils la maintiennent, et promise comme justice à quiconque la garde fidèlement.

1. B I, 320 s.
2. Avec EDEL, *op. cit.*, pp. 225 s.
3. La belle interprétation de FECHT, *op. cit.*, pp. 13/15, à laquelle nous devons les passages hymniques, peut appuyer ce rapprochement.
4. Inscription de Shabaka 57 ; texte et reconstitutions évidentes chez SETHE, Dram. Texte, p. 64 ; cf. aussi JUNKER, *Götterlehre*, pp. 59/61. La même idée a été formulée de la même façon à plus basse époque également, p. ex. Urk. IV, 492 (époque d'Hatshepsout), et Urk. V, 57 (gloses du N. E. sur L.m. 17, paragraphe 23).

Le centre de la morale égyptienne, avons-nous dit, est la Maat, et depuis nous avons vu également l'essentiel de ce que contient cette dense notion. Mais il reste à répondre, entre autres, aux questions suivantes : la Maat est-elle explicitement indiquée à l'homme dans le détail de l'existence, en sorte qu'il puisse toujours savoir ce qui est Maat ? Sur quoi se fondent les ordres de vivre selon la Maat ? Quelles possibilités y a-t-il de connaître la Maat ? Comment la vie d'un homme, enfin, peut-elle être jugée en fonction de la Maat et quelles sont les conséquences de ce jugement pour l'intéressé ? On le voit, ces questions nous sont dictées par notre désir de faire apparaître les implications religieuses de l'éthique, ou plus exactement son rôle dans le comportement de l'homme à l'égard de la divinité. La morale se distingue, en effet, de la Maat, dans la mesure où celle-ci est un ordre garanti par le roi, et se rapproche de ce qui fait que la justice établie par Dieu est le devoir de l'individu, dont le droit est la récompense. Mais ceci, une fois encore, ne peut être que la direction principale de notre recherche, et la nature complexe de cette notion exige que nous n'ignorions pas l'ordre. Afin de prévenir les malentendus, disons d'emblée que les devoirs de chaque Égyptien sont déterminés essentiellement par ses rapports avec la société et le milieu, donc que l'éthique rentre dans le cadre de l'ordre en général.

Pour comprendre plus aisément le sens de notre première question (celle de l'*évidence de la Maat*), partons d'un domaine familier au théologien par l'étude, au juif ou au chrétien par la foi : la doctrine de l'A.T., son interprétation et ses prolongements dans le Judaïsme. Nous rencontrons ici le cas de prescriptions détaillées — qu'elles soient formulées avec une brièveté apodictique ou un détail casuistique, qu'elles datent du passé nomade d'Israël ou aient été empruntées au droit cananéen après la conquête[1] — qui étaient pour les Israélites une Loi donnée et promulguée par JHWH, donc le centre des saintes écritures[2]. Commentées et développées par les rabbins, elles donnaient à la vie du fidèle d'étroites limites. Rappelons simplement les deux groupes de commandements concernant la pureté et le sabbat dont tout lecteur du N.T. se souviendra qu'ils ont été l'occasion de mainte opposition de la part de Jésus

1. ALT, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, in BSAW 86, 1, 1934 ; reparu dans : Kleine Schriften I, 1953, pp. 278 ss.
2. Dans le Judaïsme rabbinique, on aboutit à une apothéose de la Loi : elle « demeure éternellement », existe avant la Création, est commentée par Dieu dans une école rabbinique céleste, etc. ; documents in : LEIPOLDT-MORENZ, *Heilige Schriften*, p. 9.

et des premiers chrétiens [1]. La fin de cet extrême légalisme était de régler la vie de l'homme au point qu'il ne pût rien faire qui ne fût pas dans l'ordre, en admettant qu'il connaisse la Loi et y obéisse. Cet état de choses éclaire la question de l'évidence de la Maat et aussi celle de l'autorité de ses exégètes égyptiens. Si dans le judaïsme la Loi est donnée en détail et de plus en plus détaillée, la Maat de l'Égyptien n'est qu'une valeur fondamentale, une norme générale. L'Égyptien qui donne des directives particulières pour la vie le fait dans l'esprit de la Maat et non d'après la lettre d'une loi religieuse préexistante. C'est pourquoi, avec Ptah-hotep ou l'habitant des oasis, il loue la Maat en sa grandeur et durée, ainsi qu'en son action sur les hommes : « grande est la Maat, durable et efficace » ; « il survit, celui qui agit selon la Maat ». Ce moraliste ordonne que la Maat soit le fondement de la parole et de l'action, avec l'auteur de l'enseignement pour Kagemni : « faites la chose de la Maat..., dites la chose de la Maat ». Ajoutons qu'il crée un type d'homme soumis à la Maat et le donne comme modèle à ses lecteurs : le type du « silencieux » (*gr.w*), c'est-à-dire de l'homme intelligent et prudent, mais aussi modeste et réservé ; il en vient à parler d'un « droit silencieux » (*gr.w m'‘*), faisant de la Maat une qualité de ce type d'homme [2]. Mais il ne dit pas : tel est dans tel et tel cas le commandement de la Maat, Dieu ordonne ceci ou cela selon la Maat. Ce qu'il propose pour les cas concrets, c'est son expérience personnelle, celle d'un homme, il est vrai, pour qui la Maat est la norme. L'auteur de l'enseignement pour Méri-ka-Rê déclare à la fin de ses préceptes, avec une simplicité presque touchante : « voici, je t'ai dit ce qu'il y a d'excellent en moi (*bw ḫ' n ḫ.t.j*) » [3]. Ceci montre du même coup que les enseignements inspirés par la Maat instituée par Dieu ne prétendent pas être d'origine divine, fait d'autant plus important que d'un autre côté les textes égyptiens revendiquent expressément une origine divine (cf. *infra*, Chap. x). Ils ne proposent qu'une expérience qui vient du « fond » de l'homme. Ils sont des ouvrages éducatifs sur la valeur desquels le fils qui les reçoit peut même entrer dans une véritable discussion avec leur auteur son père ; il est caractéristique qu'en ce cas le

1. Mc. 7, 1 ss. ou 2, 23 ss. ; Aboth 1, 1 déclare que « mettre une barrière autour de la Loi » est un des devoirs des rabbins ; cf. aussi *id.* 3, 13 et Talmud de Babylone, Traité Jebamoth, 21a.
2. Documents chez LANGE, *Amenemope*, pp. 20 s. (en particulier Am. II, 7 et VI, 7).
3. Pap. Erm. 1116A, lignes 143 s. ; VOLTEN, *Politische Schriften*, pp. 79 s.

père ne se réfère jamais à un commandement divin, mais à son autorité pédagogique en se servant de comparaisons brutales avec le dressage des animaux [1]. Nous croyons que l'un est la conséquence logique de l'autre : si la Maat n'est pas une loi détaillée, il n'est pas possible de fonder son interprétation sur l'autorité divine. Sans doute connaissons-nous quelques textes isolés où des affirmations sur la Maat sont rapportées à Dieu. Le plus important est celui de la doctrine de Memphis que nous avons déjà cité deux fois : « ainsi, désormais, la Maat est donnée à celui qui fait ce qui est aimé, (et) le tort à celui qui fait ce qui est haï », etc. On a supposé avec de bonnes raisons que cette phrase était construite sur le modèle de la parole du dieu créateur (Ptah) et qu'il fallait qu'ici aussi se trouve la formule employée ailleurs et d'après laquelle une chose est instituée « par cette parole qui a été conçue par le cœur et ordonnée par la langue » [2]. Rapprochons de cela l'injonction du paysan spolié à l'administrateur foncier : « dis la Maat, fais la Maat, alors elle te sera dévoilée et (t')accompagnera jusqu'à un âge vénérable ». Il s'agit là aux dires du texte (peu nous importe si c'est du paysan, de l'auteur ou du rédacteur) d'une « belle parole qui sort de la bouche de Rê lui-même » [3]. Mais même dans ces cas qui se présentent comme institution ou parole de Dieu, ce qui prouve qu'il en était ainsi dans la pensée de l'Égyptien, la Maat n'est toujours qu'une valeur fondamentale proposée à celui qui agit et en même temps donnant l'espoir d'une récompense. Citons enfin l'apologie des textes des sarcophages, qui, elle aussi, nous a déjà retenus (cf. *supra*, p. 92) et où il est dit : « je n'ai pas ordonné (aux hommes) de faire le mal (*isf.t*), (mais) ce sont leurs cœurs qui ont transgressé ma parole ». Nous nous sommes demandé plus haut si cela pouvait cacher une allusion à des commandements spécifiques du genre de ceux de l'A.T., mais nous avons aussitôt repoussé cette supposition. Nous en savons assez maintenant pour risquer la thèse que « la parole de Dieu » ne signifie rien d'autre que (sous une forme ou une autre) cette sobre proclamation de la Maat que nous avons trouvée dans les deux textes que nous venons de citer. En effet, le mot *isf.t* employé dans le texte des sarcophages (« mal », « injustice ») est l'antithèse habituelle de la Maat et, s'il fallait remettre ce texte négatif au positif, nous ne pourrions mieux faire que de citer simplement le « comman-

1. Ani IX, 13 ss. ; cf. BRUNNER, *Altägyptische Erziehung*, 1957, p. 58.
2. JUNKER, *Götterlehre*, p. 59.
3. B 1, 318/22.

dement de Rê » dans le « conte du paysan » : « dis la Maat, fait la Maat » — alors tout sera dans l'ordre. Donc aussi, d'après ce texte des sarcophages, le dieu créateur n'aurait dit d'autre parole qu'un commandement bref et de portée générale en faveur de la Maat. Ainsi, rien n'est changé à ce que nous avons dit : la Maat est instituée par Dieu et ordonnée par sa parole, mais elle est une valeur générale et non une loi explicite. C'est pourquoi d'ailleurs la législation officielle de l'Égypte ne repose pas sur des préceptes divins, mais sur des lois que le roi promulgue « par un acte autoritaire de gouvernement, bien que par sa connaissance de la nature de la Maat » [1]. Comme nous avons dit que la Maat était une valeur générale, on pourrait croire qu'elle était inconsistante ou l'était devenue avec le temps, et qu'elle manquait de contenu concret pour chaque Égyptien. Ce n'est nullement le cas. Les sens particuliers que pouvait prendre le mot Maat, dont l'extension est très grande, s'y opposent. C'est ainsi que dans les sapiences, étant insérée dans des situations tout à fait précises, la Maat prend un contour bien dessiné ; elle est alors la vérité que l'on doit dire au tribunal, la justice que l'on doit mettre en pratique quand on juge [2]. A propos de la concision et de la densité de ce concept, revenons un instant au judaïsme. Nous l'avons vu, la loi religieuse y est toute explicitée et se ramifie à l'infini dans le Talmud. Mais cette Loi minutieuse et rigide a dû bien souvent faire aux fidèles l'effet d'une insupportable ornière. Ils sentaient manifestement le besoin de ramener ce fourmillement à une valeur générale. On raconte qu'un païen était accepté comme prosélyte à condition que la Loi lui fût enseignée tandis qu'il se tenait sur un pied, c'est-à-dire dans les délais les plus rapides. Le libéral Rabbi Hillel, un peu antérieur à Jésus, faisait tenir toute la Thorah dans la brève règle d'or que nous connaissons sous la forme : « ce que tu ne veux pas que l'on te fasse, ne le fais pas non plus à autrui » [3]. Cette formule devait devenir le double commandement d'amour, unique en son genre mais qui eut une portée immense, dans lequel Jésus résuma la loi religieuse en mettant au centre de la religion et en rendant solidaires l'un de l'autre l'amour de Dieu et l'amour du prochain [4]. Tout aussi concis et certainement non moins riche de sens pour l'Égyptien

1. OTTO, MDAIK 14, 1956, p. 151 ; le fait qu'Otto, partant d'un tout autre domaine, celui de la législation et de la justice, aboutisse aux mêmes conclusions semble confirmer notre double affirmation.
2. Amen-em-opé XX, 14 ou XXI, 22.
3. Talmud de Babylone, Traité Shabbath 31a.
4. Mc. 12, 28 ss.

est le commandement de dire et de faire la Maat, ce qui équivalait bien souvent à « dire la vérité » et « pratiquer la justice », bien que cela ne s'y ramenât pas.

Nous espérons pour notre part avoir rendu justice à la Maat et à la densité de la norme qu'elle représente. Pourtant nous ne pouvons écarter la question brûlante de savoir *quelles possibilités l'Égyptien croyait avoir de reconnaître la Maat*, qui était instituée par Dieu mais sur laquelle Sa parole ne donnait pas de détails. Où était la vérité, où était la justice, où le bien, où l'exactitude dans telle situation particulière de l'individu ? Comment, se demande-t-on, pouvait-il le savoir ? En nous efforçant de répondre à cette question, nous devrons établir une distinction très nette entre le roi et le simple particulier. La nature divine du roi, en effet, apparaît, et ce jusqu'à la fin de l'histoire égyptienne, précisément dans le lien qu'il y a entre lui et la Maat, qui était instituée avec la création et qu'il avait charge de maintenir. Ainsi, comme la divinité elle-même, il est uni à cette Maat de la façon la plus intime, et la théologie égyptienne n'a jamais cessé de voir dans cette union une union de substances. Hatshepsout dit en parlant de son divin père Amon : « je lui ai offert la Maat qu'il aimait, car je sais qu'il en vit. Elle est (aussi) mon pain et je bois de sa rosée. Ne suis-je pas une avec lui ? » [1] Ainsi le souverain offre au dieu la Maat, c'est-à-dire ce qui fait que son gouvernement est bon, comme aliment ; mais le roi semblable à un dieu absorbe aussi lui-même la Maat comme nourriture et comme breuvage. En théorie en tout cas, il y a une union du pharaon et de la Maat, comme le dit Hor-em-heb dans l'introduction de son célèbre décret destiné à remettre de l'ordre dans le pays : « la Maat est venue après s'être unie (*ḫnm*) (au roi Hor-em-heb) » [2]. La présence de la Maat dans le pays dépend donc de son union avec le roi. Les verbeuses inscriptions des temples de l'époque gréco-romaine nous apprennent encore plusieurs détails caractéristiques. Deux exemples suffiront ; la divinité y donne la Maat au roi : « je (Horus) te donne la Maat dans ton cœur pour la pratiquer à l'égard de tous les dieux » [3] et : « je (Hathor) te donne la Maat afin que tu en vives, t'allies (*śnśn*) avec elle et te réjouisses » [4]. Dans tous ces cas la Maat a certainement le sens concret de

1. Urk. IV, 384 s., Inscription du Speos Artemidos.
2. Texte et traduction chez HELCK, ZÄS 80, 1955, p. 114 et planche X, ligne 6 ; texte republié in : Urk. IV, 2140 ss.
3. Edfou I, 521 (Ptolémée IV).
4. Dendérah II, 58 (Néron).

norme de gouvernement instituée par Dieu, et le pharaon en reçoit la substance, tel un sacrement, en vertu de sa nature divine. Il est évident qu'en cela le roi n'est absolument pas un individu, mais entièrement le titulaire de sa charge. Or il faut s'attendre à trouver l'idée que le gouvernement de la Maat, qui agit en la personne du roi, est bon pour chaque Égyptien en particulier. Puisqu'il vivait dans un milieu régi par la Maat, la Maat entrait nécessairement en lui. Des textes viennent à l'appui de cette déduction. A Abydos, on dit de Sethos I : « tu as affermi (*śmn*) la Maat en (Égypte), tu l'as unie à tout le monde (*ḫnm.n.ś bw nb*) » [1].

Pourtant, quelque importants que soient ces documents pour le dogme de la divinité royale et en particulier pour prouver, à côté du titre lui-même, la persistance théorique de ce dogme jusqu'à la fin de l'ère païenne, ils ne sauraient nous satisfaire. Nous ne savons pas encore, en effet, comment chaque Égyptien prenait conscience de la Maat, dont il savait qu'elle était la norme et qui, dans le cas idéal, inspirait le gouvernement et la législation, quand il s'agissait de l'appliquer à sa propre conduite. Il semble qu'il y ait à cela une réponse très facile : on pouvait *apprendre* ce qu'était la Maat ; elle était objet de connaissance. Mais, si l'on y regarde de près, on s'aperçoit que cette réponse ne fait que renvoyer à une autre question : de quelle nature était donc cette connaissance ? Tenons-nous en pour commencer à la réponse superficielle, que nous n'avons pas à mépriser. On a dit avec raison que tous les livres sapientiaux de l'Égypte partaient du principe « que vertu égale science » [2], c'est-à-dire qu'un comportement droit peut être enseigné et repose sur une connaissance. C'est pourquoi le jeune homme souhaite être comme son maître : « hélas, que ne suis-je comme toi, savant (*rḫ*) à ta façon » [3]. Dans un chapitre de conclusion, les préceptes d'Amen-em-opé se recommandent en ces termes : « ils rendent savant (*rḫ*) l'ignorant (*ḫm*) » [4] et ainsi de suite. Mais ici apparaît déjà l'opposition caractéristique qui domine déjà l'enseignement de Ptah-hotep : « l'insensé qui n'entend pas ne peut rien faire de bon. Il appelle la science ignorance..., il fait toutes sortes de choses blâmables, en sorte qu'on le blâme tous les jours », etc. [5]. En un autre passage une rédac-

1. Mariette, Abydos I, 52, 14/15.
2. VOLTEN, *Studien zum... Anii*, p. 140.
3. Ani IX, 14 ; VOLTEN, *op. cit.*, pp. 134 ss.
4. Amen-em-opé XXVII, 10 ; LANGE, *op. cit.*, pp. 134 s.
5. Pap. Prisse, 575 ss. ; ŽÁBA, *op. cit.*, pp. 60 s. ou 102.

tion postérieure parle d'« ignorant » (*ḫm iḫ.t*) pour désigner le type fondamental du méchant ou « cupide » (*'wn ib*) : « on punit celui qui transgresse les lois (de la Maat), mais l'ignorant ne s'en doute pas » [1]. Il faut encore y joindre le post-scriptum d'un texte des sarcophages aux termes duquel celui qui connaît le texte et qui a mené jusque-là une vie de péché change de vie « comme un homme qui était ignorant et devient savant » [2]. Comme il s'agit ici de la connaissance d'un texte des morts à fin magique, cette science a sans doute le caractère magique que nous aurons à définir bientôt. Mais même de simples fidèles ont expliqué la faute du juste par l'ignorance. Nefer-Abou, un petit employé de Thèbes-ouest, introduit la confession de ses péchés par ces mots : je suis « un homme ignorant, insensé (*s ḫm n iw.tj-ḥ'tj.j*) » [3] qui « ne connaît ni le bien ni le mal (*nfr bjn*) » [4]. Il faut certainement donner exactement le même sens à cette confession, tirée de la prière au dieu du Soleil, d'un homme qui implore la rémission de ses nombreux péchés : « je suis un homme qui ne se connaît pas lui-même (*ḫmd.t.f*), je suis un homme insensé (*rmṯ iw.tj ḥ'tj.f*) » [5].

Mais il faudrait à présent que nous ayons des textes parlant expressément de la *connaissance de la Maat* par le simple particulier. Il n'en manque d'ailleurs pas. Le « paysan » dont nous nous sommes déjà occupé à plusieurs reprises exhorte l'administrateur foncier : « incite ton cœur à connaître la Maat » [6]. Notre traduction (de *w'ḥ ib*) ne peut qu'indiquer que l'homme doit accomplir un certain mouvement avec son cœur pour être capable de connaissance. Dans une sapience du Pap. Beatty IV, on peut lire : « je fais en sorte que tu connaisses (*rḫ*) la chose de la Maat (*bw — m''.t*) dans ton cœur ; puisses-tu faire ce qui est correct pour toi » [7]. S'il en est ainsi, nous ne devons pas nous étonner de ce que l'Égyptien estime que la bonne conduite

1. Pap. BM 10509, parallèle à Pap. Brisse 90 s. : FECHT, *Der Habgierige und die Maat*, pp. 15 ss.
2. CT III, 293c, in : L.m. 70, 10 ; pour le commentaire, cf. KEES, *Göttinger Totenbuchstudien*, in : Unters. 17, 1954, pp. 37 s.
3. Sur *iw.tj-ḥ'tj.f*, « insensé », cf. l'hébr. *'ēn-leb*, en particulier in Jér. 5, 21.
4. ERMAN, *Denksteine aus der thebanischen Gräberstadt*, p. 1098.
5. Pap. Anastasi III, 10, 7 ; texte : GARDINER, *Late-Egyptian Miscellanies*, in : Bibl. Aeg. VII, 1937, pp. 18 s.
6. B 1, 209 s. ; texte et traduction chez F. VOGELSANG, *Kommentar zu den Klagen des Bauern*, in : Unters. VI, 1913, pp. 160/162.
7. 6r 8f ; les mots *'ḳ'n* (sans doute pour *m*) *ḥr.k* ne doivent pas soumettre l'action à l'opinion subjective de l'intéressé (« correct à tes yeux »), mais se rapporter simplement à lui, soit : correct pour toi, « correct en ce qui te concerne ».

en ce bas monde est fondée sur un certain savoir. Nous avions dit ailleurs (cf. *supra*, pp. 93 s.), à propos de choses dont nous allons avoir à reparler, que le simple particulier ne fonde pas son action sur un commandement divin. Complétons maintenant cela par une idée positive : la connaissance joue le rôle que, depuis la Bible, nous attribuons au Commandement de Dieu. Un fonctionnaire de l'époque saïte déclare qu'il est juste et bienfaisant ; la raison, très caractéristique, qu'il en donne, est celle-ci : « car je savais que Dieu est content de celui qui agit ainsi » [1]. Donnons aussi un exemple, parmi beaucoup d'autres, de la même chose sur le plan négatif : « j'étais un homme qui aimait la Maat et haïssait le péché (*iswj*, sans doute pour *isf.t*). Car je savais que (le péché) est en abomination à Dieu » [2]. Pour finir, apprenons d'un monument funéraire du N.E. qu'une telle connaissance implique l'idée de récompense, dont on sait qu'elle fait partie de la Maat comme droit et comme justice : « je me réjouissais (*h'j*) de dire la Maat, car je savais qu'elle est utile (*'ḫ.ś*) à celui qui la pratique sur cette terre » [3].

La conduite correcte et sa norme, la Maat elle-même, sont accessibles à l'Égyptien par la connaissance. Voilà un point acquis. Mais *de quelle nature est cette connaissance* et comment s'acquiert-elle ? Il est incontestable que les sources habituelles de la connaissance humaine, l'intelligence et l'expérience, jouent aussi un rôle considérable dans la connaissance de la Maat. Étant la norme de la conduite et se manifestant par elle, la Maat doit nécessairement paraître raisonnable à l'homme qui vit à l'intérieur d'un tel ordre, et cet homme doit pouvoir faire l'expérience des bénédictions qu'elle lui vaut. Effectivement les sapiences font appel à l'intelligence et se fondent sur l'expérience ; cela n'est pas l'une des moindres raisons de leur fort relent d'utilitarisme, parfois presque pénible au lecteur moderne [4]. Mais il nous semble que l'Égyptien savait très clairement qu'il y a des sources plus profondes, et aussi que la véritable connaissance est finalement une grâce. Pour bien nous en rendre compte, rappelons aussi brièvement que possible ce que nous avons dit de la « direction », instruction et inspiration de l'homme par la divinité, et qui a montré, en tout cas, que l'Égypte n'a pas ignoré ces formes d'action divine (cf. *supra*, pp. 94 ss.). Un prêtre de l'époque bubastide déclare que « Khnoum a guidé sa langue ». D'après ce que nous venons de voir, cela signifie : Khnoum l'a incité à observer la Maat dans ses paroles. Un haut fonctionnaire de la fin de l'époque éthiopienne explique sa brillante carrière par le fait qu'il est un homme « que le dieu a instruit ». Nous dirions maintenant : Dieu lui a donné la connaissance nécessaire pour agir selon la Maat. Or le terme choisi pour parler de l'action de Dieu est le même qui désigne aussi les « enseignements » humains (*śb' — śb'j.t*) [1]. Plusieurs personnes, à commencer par le futur Aménophis II, se voient attribuer une inspiration divine à propos de décisions ou d'activités dont nous dirions maintenant qu'elles sont conformes à la Maat. Mais si ces illuminations venaient de Dieu, il lui appartenait de les accorder ou refuser [2]. C'est pourquoi Ptah-hotep déjà émit cet avis simplement pédagogique en apparence mais en réalité profondément théologique : « celui que Dieu aime, c'est l'homme qui entend ; il n'entend pas, celui que Dieu hait ». Nous pouvons ajouter maintenant que le don par Dieu de la faculté d'entendre est la condition de la connaissance : « l'insensé qui n'entend pas ne peut rien faire de bon, il appelle la science ignorance ». Nous aimerions donc trouver des textes unissant expressément la connaissance ou don de la Maat à l'instruction ou inspiration par le dieu. Je suis effectivement en mesure d'en produire au moins deux. Le premier concerne l'un des fils de Ramsès II, le prince Ramsès-mer-Atoum, et fait l'objet d'une inscription du corridor occidental de la chambre postérieure du temple de Mout à Karnak. Bien que le contexte soit détruit il est certain que le prince y est désigné comme « quelqu'un qui connaît la vérité et que le dieu a instruit » [3]. L'autre provient d'une prière de Néfer-hotep (19e dynastie) à Rê : « puisses-Tu donner de la Maat dans mon

1. Texte : PIEHL, ZÄS 25, 1887, p. 120 ; traduction : OTTO, *Biogr. Inschr.*, p. 162.
2. Texte : PIEHL, *Inscr. hiérogl.* I, 1886, Pl. 37 ; traduction : OTTO, *op. cit.*, p. 194.
3. Turin 156 ; texte : G. MASPERO, *Rec. de Trav.* 4, 1883, p. 131 ; cf. la tournure utilisée en parlant du dieu du soleil : *h'j m m'.t*, « se réjouir de la Maat » : Wb. III, 40, 13.
4. On a pourtant eu raison de rejeter « l'interprétation eudémoniste erronée de la littérature sapientiale égyptienne » que cet utilitarisme rendait tentante, en montrant que, loin de là, la Maat était le fondement de la morale : H. GESE, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit*, 1958, pp. 7 ss.

1. *śb'j.t* peut aussi avoir le sens de « punition », donc Dieu « instruit » également par la punition ; c'est dans cette perspective que doit se comprendre la situation du pécheur qui confesse sa faute, p. ex. Turin 102 (ERMAN, *Denksteine*..., p. 1098).
2. C'est ce qu'a bien vu GESE (*op. cit.*, pp. 17 ss.) en mettant en relief le fait qu' « on ne peut pas disposer de la Maat ».
3. M. W. F. Reineke a reconnu l'importance de ce passage qu'il m'a communiqué d'entre les documents du Dictionnaire.

cœur (*dd.k m".t ḫntj ib.j*), afin que je la fasse monter vers ton ka... »[1]. Si donc nous écrivons que la connaissance de la Maat va de pair avec l'instruction ou inspiration par le dieu, ce n'est pas une hypothèse, mais c'est dans les textes. Sans doute est-il interdit à la science de pénétrer plus avant sur ce terrain ; la seule chose que nous puissions savoir scientifiquement, c'est que l'égyptien s'est senti guidé, instruit, inspiré par Dieu, et la philologie ne nous fera jamais dépasser cette évidence. Pourtant il est permis de rappeler les consultations de l'oracle, lequel, on le sait, donnait la solution à beaucoup de problèmes de l'existence et servait d'intermédiaire à l'instruction divine. Mais nous apprendrons plus par les innombrables prières qui, nous le savons, montaient aux dieux égyptiens de la bouche des hommes tourmentés. Qui nous dit que, quand, dans sa recherche angoissée, il ne parvenait pas à trouver le droit chemin, l'Égyptien n'a pas demandé dans sa prière la même chose que Paul Gerhardt dans son cantique de l'Avent : « Illumine-moi toi-même, ô Jésus, afin que je sache ce qui t'est agréable ». Il semble bien, en effet, que ce que nous avons appris en dernier lieu, à savoir que l'on faisait remonter à Dieu la connaissance du bien et que l'on expliquait le péché et la souffrance par sa propre ignorance, il semble, dis-je, que cela implique une prière où l'on aurait antérieurement demandé cette « science ». Cela me conduit à faire rentrer dans la morale égyptienne, à côté de la connaissance intellectuelle par l'intelligence et l'expérience, la connaissance charismatique de l'illumination par Dieu[2], de même qu'il y avait aussi la connaissance magique, vraisemblablement très ancienne, qui, à l'époque historique, était accessible au mort et qui permettait soit, au début, d'agir sur les vivants, soit, plus tard, de faire face aux dangers et aux puissances de l'Au-delà[3]. N'achevons pas sans formuler la supposition qu'une connaissance comprenant les éléments intellectuel, charismatique et magique, a dû être le terrain propice à la croissance de cette soif de salut par la connaissance que nous appelons *gnose* et qui devait un jour fleurir en Égypte.

1. N. de G. Davies, *The Tomb of Nefer-Ḥotep at Thebes*, in : PMMA 9, 1933, Pl. 37 ; cf. aussi Anthes, *Die Maat des Echnaton*, p. 13.
2. On peut voir un pont entre ces deux connaissances dans le ton de bien des maximes à double sens : Fecht, *op. cit.*, pp. 27 ss. On peut appeler ésotérique le sens le plus profond.
3. A propos de l'action sur des vivants, cf. la formule dite « de science » dans les biographies de la fin de l'A.E. : Edel, *Phraseologie*, pp. 22 ss. ; sur la direction de son propre destin dans l'au-delà, cf. les « maximes pour la connaissance des âmes des lieux saints » : Sethe et autres, ZÄS 57, 1922, pp. 1 ss. et la conclusion du L.m. 125, cf. *infra*, p. 177.

La connaissance de la Maat est donc d'une importance décisive pour l'homme parce qu'*elle est le critère de sa vie.* Cela pose la dernière question qui nous retiendra sur cette notion capitale. Or il est hors de doute que c'est ce même critère qui sert dans les tribunaux terrestres. En tant que justice, la Maat est le fondement de l'appareil judiciaire égyptien. Le vizir, qui joue le rôle de garde des sceaux, s'appelle à partir de la 5e dynastie « prêtre de la Maat »[1], et le juge, également à basse époque, porte un collier auquel est attaché une statuette de la Maat[2], etc. De plus elle apparaît personnifiée sous forme humaine, tout comme nous l'avons vu dans le cas du destin (cf. *supra*, p. 107) ; et l'on a fait remarquer que dans la ville d'Eléphantine, en Haute-Égypte, les Juifs ont connu la Maat personnifiée qui, par l'intermédiaire du livre araméen d'Akhiqar, dont on sait qu'il en est originaire, eut une influence sur la valeur d'hypostase donnée à la « sagesse » par le livre sapiential biblique (Prov. 8)[3]. Mais ce n'est pas la justice qui nous intéresse, c'est l'éthique. C'est pourquoi nous avons à diriger notre attention sur ce qui nous montrera en quoi la Maat est la mesure de toute la conduite humaine. Nécessairement, il s'agira ici aussi d'une critique, donc d'un jugement. Mais, tout aussi nécessairement, un tel jugement aura un horizon plus large que la justice humaine. La question de savoir s'il y a jamais eu un âge d'or où, l'ordre naturel étant intact, le droit et les tribunaux réglaient toutes les questions de l'existence avec un sûr instinct, où donc juridiction et morale se confondaient et l'idée de justice était incarnée dans la société, cette question, dis-je, est théorique et sentimentale. L'historien n'a pas à se la poser. Il ne peut que rappeler que l'Égyptien d'une époque récente a eu cette vision en portant ses regards en arrière, lorsqu'il est dit qu'à l'époque des dieux primitifs « la Maat descendit du ciel et s'associa à ceux qui vivaient sur la terre » — alors il n'y eut pas d'injustice dans le pays, pas de souffrance, pas de faim, donc manifestement une existence sans problèmes[4]. Par contre il est établi qu'à l'époque historique la morale était indépendante de la justice et que la Maat était sa norme en un sens plus large que pour celle-ci. Le principe de la doctrine de Memphis (« Ainsi désormais la Maat est donnée à celui qui fait ce qui est aimé,

1. Helck, *Untersuchungen zu den ägyptischen Beamtentiteln des AR*, in : ÄgFo 18, 1954, p. 74 (cf. *supra*, p. 33).
2. G. Möller, ZÄS 56, 1920, pp. 67 s.
3. H. Donner, ZÄS 82, 1958, pp. 16/8.
4. Sethe, *Amun*, § 125 (cf. *supra*, pp. 157 s.).

le tort à celui qui fait ce qui est haï. Ainsi désormais la vie est donnée au pacifique et la mort au criminel ») peut être à la fois celui de la justice et celui de la morale, qui sont encore proches l'une de l'autre. On peut le comprendre comme un jugement de tribunal, mais aussi d'après les règles du talion et de la théodicée, aux termes desquelles la bonne conduite est récompensée (en tant que telle et indépendamment de délits passibles des tribunaux), en particulier par une longue vie (cf. *supra*, pp. 135 s.). Mais, autant il est certain que l'éthique, du fait qu'elle s'occupe du comportement juste au-delà même des lois (ce dont nous aurons à reparler), acquiert et possède une certaine indépendance par rapport à la justice des tribunaux, autant il l'est que ses valeurs se sont formées à l'image de la justice des tribunaux terrestres. Il faut qu'une situation morale soit constatée pour que l'on puisse ensuite décerner récompense ou punition. A cette nécessité interne se joignait autre chose ; à l'origine, l'égyptien voyait dans la vie après la mort simplement une continuation de celle d'ici-bas ; momification et mobilier funéraire sont les témoins les plus éloquents comme les plus illustres de cette idée fondamentale simple, complétée par d'autres au cours de l'histoire (cf. *infra*, Chap. IX). Mais non seulement l'existence statique, pour ainsi dire, se poursuit après la mort, mais les rapports dynamiques des membres de la société entre eux sont réglés comme ils l'étaient sur terre. Cela signifie, entre autres, que dans le monde des morts, aussi, des tribunaux siègent, et que l'on peut déposer plainte ou être accusé. On y plaide contre le violateur de tombes, mais on peut aussi avoir à répondre d'une injustice commise sur terre. Le tribunal en question est donc « une justice de paix qui n'intervient que si l'on demande son arbitrage, que le mort soit accusé par d'autres ou qu'il cherche lui-même protection contre la violence » [1].

L'union de ces deux éléments (la validité de la norme morale au-delà de ce qui est justiciable des tribunaux et l'idée d'une continuation terme à terme dans l'empire des morts de la juridiction terrestre) a engendré la conception d'un jugement général des morts d'après la norme morale, donc de ce que l'on appelle en égyptologie le *jugement des morts*. On sait que nous le trouvons sous sa forme accomplie au 125e chapitre du Livre des Morts. Les petites illustrations qui accompagnent le texte nous montrent, avec des variantes de détail, que le cœur du mort, étant l'essentiel de son corps, de son âme et de sa

1. BONNET, RÄRG, p. 334.

volonté, est pesé avec la Maat, norme morale, le plus souvent représentée par une plume. Anubis, devenu le serviteur du roi de l'Au-delà, Osiris, observe l'aiguille, dans ses fonctions de peseur (*irj mḫ'.t*) ; Thoth, scribe par vocation, consigne le résultat et le proclame. Si ce résultat est défavorable, le « dévoreur » (*'m*, ou : *'m mwt*, dévoreur des morts), monstre hybride ayant uns tête et un gosier de crocodile, s'apprête à engloutir le pécheur [1]. Si le résultat est favorable, on reconnaît au mort la qualité de juste et, en tant que « justifié » (*m'' ḫrw*) on le conduit à Osiris qui siège sur son trône. Les formes de ce jugement, rendu, nous disent les textes, par une assemblée de 42 juges, ont subi au cours de l'histoire des variations, dans le détail desquelles nous n'avons pas à entrer ici [2]. La seule question qui nous intéresse est celle-ci : quand le jugement des morts a-t-il commencé d'exister sous la forme d'un examen général et automatique de la conduite de chaque mort, et quelle situation historique a entraîné cette évolution ? En ce qui concerne la date, il est difficile de la préciser, et elle a toujours préoccupé les égyptologues. Nous pensons qu'il y a bien des chances pour qu'une interprétation nouvelle de la sapience de Ptah-hotep et en particulier de sa 5e Maxime fasse de cet écrit, lequel, on le sait, date de la fin de la 5e Dynastie, un document de cette forme du jugement dans l'Au-delà, et ce d'une façon extrêmement caractéristique. En effet, ce texte que son auteur a voulu à double entente parle, d'une part de l'expiation par une justice immanente terrestre, d'autre part d'un échec de la méchanceté dans l'au-delà. Les lignes 90 à 92 du Pap. Prisse contiennent tout d'abord cette affirmation immanentiste : « on punit celui qui transgresse les lois (de la Maat), (mais) le cupide (entendons : le méchant) ne s'en doute pas. (Sans doute) la méchanceté amasse-t-elle des trésors, (mais) jamais le crime n'a mené à rien ». Mais ce même texte a aussi un sens caché qui transcende ce bas monde : « on punit celui qui transgresse les lois (de la Maat), (mais) au cupide cela semble être quelque chose de lointain. (Sans doute) la méchanceté dure-t-elle toute la vie, (mais) jamais le crime n'a abordé sans dommage (aux rives de l'au-delà »). Cela nous semble important pour deux raisons. Tout d'abord cette ambiguïté voulue entre une conception manifes-

1. Scène figurée avec un réalisme saisissant sur le linceul de Berlin 11652, 4e S. ap. J.-C. : MORENZ, *Forschungen und Berichte* 1, in : Mélanges L. Justi, 1957, p. 65 et fig. 7.

2. Survol dans : E. LÜDDECKENS, *Alter und Einheitlichkeit der ägyptischen Vorstellung vom Totengericht*, in : Jahrbuch MAW, 1953, pp. 182 ss.

tement plus ancienne, ou tout au moins naïvement optimiste et terrestre, de l'expiation, et une autre qui la reporte dans l'Au-delà, cette ambiguïté, dis-je, assigne à notre texte, dans l'histoire de la spiritualité, une place telle que la première de ces conceptions ait encore eu cours tandis que la seconde commençait à s'imposer, au moins comme correctif. C'est important aussi parce que l'on peut y rattacher un passage de l'enseignement pour Méri-ka-Rê dont tout le monde a toujours admis qu'il attestait la croyance à un jugement général dans l'au-delà : « ne te fie pas au nombre des ans ; (les juges des morts) regardent la durée de la vie comme une heure. Quand l'homme vient d' ' aborder ' (de mourir), ses actions sont mises en tas à côté de lui » [1]. Si l'on admet que la sapience la plus récente (Méri-ka-Rê) cite la plus ancienne (Ptah-hotep), on est contraint de découvrir toute une série de mots-clefs à double sens, que l'on trouvera dans les ouvrages de celui qui a fait cette découverte [2]. Tout cela donne à penser que, tout au moins dans le domaine des sapiences [3], la césure a lieu avant Ptah-hotep ; le peu que nous possédons de la sapience de Hor-djedef, un prince de la 4e Dynastie, fait supposer que l'existence future du mort y dépend encore uniquement d'un bon mobilier funéraire : « fais magnifique ta maison du cimetière (et) excellente ta demeure en Occident. Accepte (ce conseil), (car) la mort est pour nous une affliction (*dḥ'*) ; accepte (ce conseil), (car) la vie est pour nous une joie. La maison de la mort sert la vie » [4]. Plus importante encore que la question de date est celle, qui en dépend, de l'origine historique, donc de la signification interne, du jugement des morts. Il faut, à notre avis, tenir le plus grand compte des facteurs sociaux. On peut supposer que le pauvre, qui n'avait pas de mobilier funéraire, mais avait la Maat pour loi morale, était pour le moins disposé à accepter l'idée d'un jugement éthique quand on la lui présentait [5]. Or elles pouvaient, que dis-je, elles devaient inévitablement lui être présentées à une époque où la civilisation de l'A.E., dont le garant avait été le roi incarnant le dieu universel, était mise en question par la suprématie de Rê, dieu du Soleil, où le roi devenait simple fils de Rê, responsable devant son souverain père (cf. *supra*, p. 60).

1. Pap. Erm. 1116A, lignes 54/56.
2. Fecht, *op. cit.*, pp. 26 s., 51.
3. Comme autres sources il y a surtout des maximes des Pyramides cf. leur énumération chez Fecht, *op. cit.*, p. 32.
4. Posener, RdE 9, 1952, pp. 109 ss., et Fecht, *op. cit.*, pp. 50 s.
5. Lüddeckens, *op. cit.*, pp. 185 s., envisage la possibilité d'une origine sociale de cette doctrine.

Par là-même, ici-bas et au-delà furent distingués, alors qu'auparavant il n'y avait eu qu'un ici-bas et son prolongement. Désormais le roi, mais aussi ses sujets, avaient des comptes à rendre à la divinité, et c'est précisément cela qui permit la conception d'un jugement moral dans l'au-delà. Cette reconstitution (car on ne peut faire mieux en ce domaine) est confirmée par le fait que, semble-t-il, Rê prit le rang privilégié de maître du tribunal des morts. C'est à dessein que nous nous exprimons avec prudence. D'une part, en effet, il est hors de doute qu'il y a eu un lien entre le dieu du Soleil et ce tribunal sous le premier interrègne et le M.E. [1]. Les textes des sarcophages décrivent en termes exprès ses manipulations de la balance, l'instrument étant appelé « cette balance de Rê, avec laquelle il pèse la Maat » [2]. Or, comme nous sommes obligés de faire remonter la conception d'un tribunal des morts jusqu'à la 5e Dynastie, il va falloir découvrir des documents plus anciens établissant un lien entre Rê et la Maat. Nous en avons un dans le titre de « seigneur de la Maat » que Rê porte sous sa forme de faucon (Rê-Hor-akhti) dans le sanctuaire à lui dédié de Ne-ouser-rê, donc exactement à l'époque où le roi était devenu fils du dieu du Soleil et responsable envers lui, et, au détriment de sa propre pyramide, lui construisit un temple monumental [3]. Sans doute n'y a-t-il rien là qui parle d'un tribunal des morts. Mais puisque d'après d'autres documents un tel tribunal existait, le « seigneur de la Maat » est évidemment son président. D'autre part on a récemment relevé des passages (maximes des Pyramides et formules de sacrifices funéraires dans l'A.E.) qui appellent Osiris « seigneur de la Maat » à cette haute époque et qui donc semblent faire de lui aussi le président d'un tribunal des morts ayant la morale pour norme [4]. En outre le même auteur a indiqué avec prudence la meilleure explication que nous connaissions du fait que et Rê et Osiris deviennent « seigneurs de la Maat » : à l'origine c'était le roi qui représentait la plus haute autorité judiciaire, ce qui explique pourquoi le titre de « seigneur de la Maat » est devenu celui à la fois d'Osiris, roi des dieux, et de Rê, qui, étant désormais le véritable maître de l'univers, remplaça le roi dans les fonctions de juge suprême de l'Égypte [5]. On peut

1. Spiegel, *Die Idee vom Totengericht*, pp. 41 s. ; Lüddeckens, *op. cit.*, pp. 186 s.
2. TR 37, in. : *Rec. de Trav.* 30, 1908, p. 189 (depuis : CT V, 321c/d).
3. Kees, *Das Re-Heiligtum des Königs Ne-Woser-Re* III, 1928, p. 41 et fragments no 318 et 346.
4. W. Westendorf, MIO 2, 1954, pp. 172/174.
5. Westendorf, *op. cit.*, pp. 180 s. ; j'expose cette explication avec

encore noter que les noms-Horus des rois Snofrou (4e Dynastie) et Ouser-kaf (5e Dynastie) sont respectivement « seigneur de la Maat » et « auteur de la Maat » (*ir m".t*) [1]. Si, par contre, l'hypothèse que nous faisons nôtre ne s'appliquait pas à Osiris (c'est-à-dire s'il fallait expliquer sa qualité de *nb m".t*), signifiant alors « propriétaire de Maat », par le fait qu'il aurait obtenu gain de cause contre son adversaire devant un tribunal de dieux [2], les choses seraient plus simples et cette hypothèse ne s'appliquerait qu'à Rê et non, comme nous l'avions d'abord pensé, à Rê et à Osiris. Je ne cacherai point que je penche vers cette solution plus simple. Quoi qu'il en soit, il semble qu'une chose est établie : à partir de la valeur absolue de la norme de la Maat, d'une part, et de l'idée de la continuation dans l'empire des morts de la « justice de paix » terrestre, d'autre part, s'est formée l'idée d'un jugement général des morts sous la présidence de Dieu. Cette idée vit le jour quand, sous la 5e Dynastie, on fit la distinction entre ici-bas et au-delà. La sapience de Ptah-hotep, avec ses textes à double sens, l'un immanentiste et l'autre transcendantaliste, fait apparaître la coupure entre ces nouvelles conceptions et l'ancienne unité toute terrestre. Le dieu juge est vraisemblablement avant tout Rê qui assume en fait la magistrature royale de « seigneur de la Maat », fonction qui (comme nos recherches antérieures nous l'ont montré) lui revenait de toute façon à titre de dieu créateur en vertu de la théologie de la Maat. Il faut noter encore que Rê passait sans discussion pour être le seigneur de la Maat et, même à basse époque, celui qui dirigeait l'ordre terrestre, en particulier là où l'on avait commencé à remettre en question l'existence de l'Au-delà (cf. *infra*, Chap. IX). C'est ainsi que, d'après la pessimiste sapience d'Ankh-sheshonk, il pouvait même, courroucé, chasser la Maat d'un pays, donc le frapper d'une punition collective de nature avant tout terrestre : « quand le dieu du soleil est irrité (*ḥ'r*) contre un pays, il en chasse (*tj lg*) la Maat » [3].

Nous avons donc répondu à nos quatre questions sur la Maat.

Cependant, avant que de pouvoir conclure en tirant de ces réponses ce qui concerne les rapports de la morale et de la religion, nous devons encore traiter brièvement de la substance de l'éthique égyptienne ainsi que du *sens du péché chez l'Égyptien*.

moins de nuances que son auteur afin de bien mettre en lumière ce qui est essentiel pour nous.

1. H. Gauthier, *Le livre des rois d'Égypte* I, 1907, pp. 62 s. ou 106 s.
2. Je pense que c'est ainsi qu'il faut interpréter Pyr. 1520/3.
3. V, 5 ; traduction in : Stricker, *Jaarbericht... Ex Oriente Lux* 15, 1957/8, p. 15.

Pour des raisons pratiques nous commencerons par ce second point. Nous avions dit que l'idée du jugement des morts avait, à notre connaissance, trouvé sa forme la plus parfaite au 125e chapitre du Livre des Morts. Or il n'aura pas échappé au lecteur attentif que nous n'avons pas emprunté nos documents aux textes des maximes de ce Livre, mais au dessin représentant la scène de la pesée ; il y avait à cela de bonnes raisons. Le texte, en effet, ne contient pas, comme on pourrait le penser, un interrogatoire du « prévenu » permettant ensuite de « faire monter la Maat » vers le maître du jugement [1]. Loin de là, il contient surtout des déclarations par lesquelles le mort affirme n'avoir pas commis certaines infractions à la morale courante, aux lois rituelles et même certains crimes ; viennent ensuite d'autres déclarations par lesquelles il affirme avoir accompli certains devoirs moraux. Lorsqu'il y a interrogatoire, il ne concerne pas la vie du mort telles que ces déclarations l'ont décrite, mais la connaissance de certains secrets, dont un nom particulier : « quel est ton nom ? », « où es-tu passé ? », « qu'y as-tu vu ? », « que t'ont-ils donné ? », « qu'en as-tu fait ? » [2]. Enfin le mort doit connaître les parties de la porte qui donne accès à la nef des deux déesses de la Maat (seuil, etc.), ce qui entraîne un second interrogatoire détaillé [3]. Bref, nous trouvons ici cette connaissance magique qui nous a paru si caractéristique de la pensée égyptienne à côté de la connaissance intellectuelle et de la connaissance charismatique (cf. *supra*, p. 170). Or les déclarations du mort sont faites dans le même esprit magique : ne parlant que d'innocence et de bonne conduite, elles ont un effet salutaire par la vertu de la formule. La même chose est vraie du dessin : par le seul fait qu'il représente le cœur et la Maat en équilibre, il opère cette équivalence que l'on souhaite entre l'un et l'autre [4]. On a reconnu depuis longtemps que, du même coup et de façon paradoxale, le sens même d'un jugement des morts était remplacé par des pratiques magiques, et ce précisément au moment où, à notre connaissance, il avait trouvé sa forme achevée [5]. On a dit aussi avec raison que l'idéal de vie égyptien apparaissait dans les déclarations d'innocence et de vertu, lesquelles viennent des biographies idéalisantes,

1. Au contraire, le mort demande à ses juges : « puissiez-vous ne pas faire monter ce qu'il y a de mauvais en moi vers ce dieu que vous servez » (Conclusion, 4 s.).
2. Conclusion, 21 ss.
3. *Id.*, 28 ss.
4. Cf. p. ex. Lüddeckens, *op. cit.*, pp. 187 s.
5. Cf. p. ex. Spiegel, *Die Idee vom Totengericht*, part. pp. 46 ss.

plus anciennes, et sont donc également faites dans l'esprit des sapiences [1]. Mais le même auteur ne semble pas avoir raison de supposer qu'ici le mort parle « non comme individu, mais comme représentant de la morale absolue... » et que « devant le tribunal des morts, étant dégagé du détail de l'existence terrestre, il ne parle que comme représentant de la morale absolue » [2]. Il est bien plus simple de supposer que l'idée du jugement des morts (dont la conception présuppose, quoi qu'on en ait, le jugement du cœur de chaque individu pour son compte personnel) a paru à l'Égyptien trop effrayante pour qu'il ait osé faire dépendre son éternité de ce redoutable passage. C'est pourquoi il lui préféra l'identification avec Osiris, qui s'était étendue entre temps à tous les citoyens et qui s'obtenait par des rites magiques lors de l'ensevelissement ; désormais le mort ne se présentait plus devant le tribunal comme un accusé, mais comme un homme *a priori* « justifié » (*m'ḫrw*), de même qu'autrefois Osiris avait été justifié (cf. aussi *infra*, p. 270). Ainsi le jugement des morts, essentiellement individuel, n'était pas renié, mais contourné par la magie, et le chapitre 125 est une digne page de cette littérature des morts dont il ne faut jamais oublier le caractère magique (cf. *supra*, p. 137).

Tout ceci implique — nous ramenant à notre point de départ — que les protestations d'innocence du 125e chapitre peuvent nous renseigner sur l'attitude de l'Égyptien à l'égard du péché dans la mesure où elles attestent la profonde terreur qu'il en avait, et dans cette mesure seulement ; car en réalité l'Égyptien n'a nullement cru qu'il était sans péché. La conclusion plus haut citée d'un texte des sarcophages dit que le texte aide l'homme, après cent ans d'une vie passée dans « la culpabilité (*šḏb*), l'impureté (*'bw*) et le crime (*ḫbn.t*) », à rompre ce cercle infernal pour le reste de ses jours [3]. On voit donc que la vie normale de l'Égyptien est considérée comme une vie de péché. C'est ce qu'a bien vu le rédacteur lui-même de ce 125e chapitre, car il donne aux protestations de prétendue innocence le titre fort caractéristique suivant : « séparation de X d'avec tout le mal (*ḫww*) qu'il a fait » [4]. Quand enfin le sage Amen-em-opé donne ce conseil : « ne dis pas : il n'y a pas de péché (*bt'*) en moi » [5], on a bien l'impression que c'est là un avertissement contre une

1. SPIEGEL, *op. cit.*, part. pp. 60/62.
2. SPIEGEL, *op. cit.*, p. 63.
3. KEES, *Göttinger Totenbuchstudien*, pp. 37 s. (cf. *supra*, p. 167).
4. L.m. 125, introduction, 1 s.
5. XIX, 18 : LANGE, *Amenemope*, p. 97

interprétation littérale des protestations d'innocence du Livre des Morts, dont l'intention est magique uniquement, avertissement donné aux morts par le vivant qui se sent responsable devant Dieu [1]. Il faut citer maintenant, *the last but not the least*, les témoins à proprement parler de la piété personnelle, qui confessent humblement leur péché à Dieu. Ils espèrent la grâce : « si le serviteur était prêt à commettre le péché (*bt'*), le maître est prêt à faire grâce » ; et ils implorent leur pardon : « ne me punis pas de mes nombreux péchés (*bt'*), car je suis un homme qui ne se connaît pas lui-même, je suis un insensé » [2]. Afin que personne n'aille s'imaginer à cause de ce texte qu'il s'agisse dans ces confessions du bavardage vulgaire de gens de peu, rappelons l'enseignement pour le roi Méri-ka-Rê, où nous trouvons les confessions égyptiennes de péchés les plus anciennes connues actuellement (cf. *supra*, pp. 88 s.). Sans doute ne faut-il pas s'attendre à trouver en Égypte une théologie où l'homme serait fondamentalement mauvais et marqué par le péché originel [3]. Certainement l'Égyptien n'a pas dépassé une conscience occasionnelle et quantitative de son péché pour atteindre une conscience ontologique. Cependant il est bon de noter que même Israël à son époque classique n'avait pas atteint cette profondeur dans l'expérience du péché ; ce qui, en effet, était sorti du récit jahwiste de la Chute et qui est présent à tous nos esprits par Paul et son parallèle entre Adam et le Christ (Rom 5, 12 ss.), ce qui donc devait devenir la doctrine du péché originel [4], n'est qu'un fruit tardif et non un produit de l'anthropologie de l'A.T. lui-même [5].

Ainsi donc ce sens du péché qui paraissait être absent à cause des protestations d'innocence du chapitre 125 du Livre des Morts, est confirmé principalement par ces protestations, à

1. Même si les maximes d'Amen-em-opé ont été traduites de l'hébreu ou de l'araméen, l'ouvrage est mis sous le nom d'un Égyptien sur lequel on nous donne des détails personnels, et, précisément parce que traduit, repris à l'intention des Égyptiens.
2. ERMAN, *Denksteine aus der thebanischen Gräberstadt*, p. 1094 et Pap. Anastasi II, 10, 7 ; longtemps on louera Sobek-Rê d'être « aisément favorable après sa colère (*špt*) » : JUNKER, ZÄS 67, 1931, p. 55 (Kom Ombo).
3. Si quelqu'un mourait jeune, on disait qu'il était « sans péché », etc. : OTTO, *Biogr. Inschr.*, pp. 46 ss. ; cf. aussi SANDER-HANSEN, *Tod*, p. 29.
4. Il est alors logique que la mort soit « le salaire du péché » (Rom. 6, 23).
5. Cf. p. ex. H. GUNKEL, RGG, 2e éd. 1931, V, col. 882 ; quand BONNET, RÄRG, p. 760 (et 175) voit dans la conception éthique de Dieu une condition de la croyance à une nature fondamentalement pécheresse de l'homme, il convient d'ajouter que cette condition ne suffit pas à elle seule.

condition qu'on les comprenne bien, et il en existe d'autres preuves suffisantes. Bien entendu nous sommes obligés de considérer les Égyptiens dans leur ensemble et de chercher l'existence d'un sens du péché à l'intérieur de cet ensemble. L'analogie de notre propre histoire rend certain que les choses étaient différentes selon les personnes, qu'il y avait des Égyptiens sensibles aux valeurs morales et religieuses et d'autres qui y étaient indifférents, que la conscience d'être responsable devant Dieu pouvait être présente ou absente et que plus l'individu était dégagé des liens sociaux, plus les variations étaient grandes. Lorsqu'à basse époque nous rencontrons une personnalité morale de classe, comme Petosiris d'Hermopolis, déjà plusieurs fois nommé, le jugement des morts est pris très au sérieux comme un arrêt prononcé sur la vie terrestre de l'homme, et la possibilité du péché est, elle aussi, prise très au sérieux. Il n'y a pas d'échappatoire magique ni d'acception de personnes ; « nul n'arrive (à l'Occident salutaire) si son cœur n'a pas été droit (*'k'*) en ceci qu'il a fait la Maat. Le misérable n'y est pas distingué de celui qui est plus puissant que lui, (il s'agit) seulement *(wpw)* d'être trouvé intègre quand la balance et les deux poids sont devant le maître de l'éternité. Personne ne passe sans être examiné. Thoth, le babouin, porte (la balance), pour examiner tout homme selon ce qu'il a fait sur la terre »[1]. Nous retrouvons ici, en plus accentué encore, ce qui avait été dit à Méri-ka-Rê lorsque son père faisait de la droiture (*'k'*) et de la pratique de la Maat les moyens d'obtenir une bonne place dans l'empire des morts, une bonne conduite sur terre remplaçant ainsi le mobilier funéraire (cf. *supra*, p. 137). C'est d'ailleurs dans cet enseignement que nous avons trouvé les premières confessions des péchés, et cela n'est certainement pas un hasard (cf. *supra*, pp. 88 s.). Mais cela n'exclut pas que de Méri-ka-Rê à Petosiris, et plus tard encore, il y ait eu bien des gens pour se contenter, dans leur indifférence morale, de pratiques magiques, et même d'autres qui, dans leur indifférence religieuse, se contentaient de vivre au jour le jour.

Il faut encore dire un mot, quoique très bref, de la *forme et de la substance de l'éthique égyptienne*[2]. Il serait vain d'énumérer les passages des sapiences, biographies idéalisantes et protestations d'innocence devant le tribunal des morts, qui nous per-

1. Texte : Lefebvre, *Petosiris* II, p. 54 = n° 81 ; traduction : Otto, *Biogr. Inschr.*, p. 182.
2. Plus chez Junker, in : *Christus und die Religionen der Erde* II, 1951, pp. 596 ss.

mettent, par leur apparition et leur disparition, de dresser un tableau historique du code moral égyptien. Ce que nous avons dit plus haut suffit à montrer que l'on peut observer la Maat en paroles et en actes ; d'ailleurs l'antique trésor des inscriptions funéraires contient des confessions portant là-dessus[1]. En ce qui concerne les efforts de l'homme pour expliciter la Maat, efforts rendus nécessaires par l'absence de loi religieuse, il nous semble que deux faits sont d'importance capitale. En premier lieu on a mentionné aussi bien l'abstention d'actes mauvais que l'exercice d'actes bons ; cette abstention devait, on le sait, jouer un grand rôle dans les protestations d'innocence devant le tribunal de l'Au-delà et fait manifestement partie de ce qu'il y a de plus ancien dans toutes les inscriptions funéraires[2] ; on peut en déduire le caractère fondamentalement défensif des biographies idéalisantes. En second lieu, on a mentionné aussi bien des actes concrets que des principes d'action. C'est pourquoi, à côté de mainte célèbre formule de charité pratique et, s'il le fallait, de justice agressive, comme : « j'ai donné du pain à l'affamé, des vêtements à celui qui était nu », « j'ai fait passer celui qui n'avait pas de barque », « j'ai sauvé le faible de celui qui était plus puissant que lui »[3], nous trouvons aussi des affirmations générales de ce genre : « je n'ai pas fait de peine (*śmr*) », « je n'ai pas fait couler de larmes (*śrm*) »[4]. Cela montre que l'Égyptien possédait des maximes générales comme le conseil d'éviter de blesser ses semblables sans que fût détaillé par quels gestes ce genre de blessures pouvait être infligé. Or c'est là une morale de l'intention : elle laisse à l'homme le soin d'appliquer à chaque cas concret la loi morale de la charité. Ainsi la morale égyptienne est faite d'actions et d'abstentions, mais aussi de gestes et d'intentions, et c'est ce dernier contraste qui nous montrera une dernière fois ce qu'a pu être pour l'Égyptien la grâce de connaître le bien. En ce qui concerne enfin la place de la morale dans la vie humaine, on peut dire qu'elle était sans restriction. Elle concernait tous les rapports de l'homme avec son prochain, les dieux et la société[5]. Et si nous sommes tentés de rapporter certaines choses, comme la falsification des mesures ou le déplacement des bornes, à la justice humaine, ou de faire rentrer certaines autres, comme la célébration correcte

1. Exemples chez Edel, *Phraseologie*, pp. 39 s.
2. Edel, *op. cit.*, p. 55.
3. Edel, *op. cit.*, pp. 40 ss. ; cf. aussi L.m. 125, Conclusion, 11.
4. L.m. 125, Introduction, 11 s.
5. Spiegel, *Die Idee vom Totengericht*, pp. 57 s.

des fêtes [1], dans les prescriptions rituelles, l'apparent manque d'unité des documents peut nous rappeler que c'était la Maat qui, dans toute l'étendue de son champ d'action, se trouvait derrière toutes les activités de l'Égyptien et faisait rentrer jusqu'aux tribunaux et aux liturgies dans une éthique dont le but même était de réaliser universellement cette Maat.

Nous avons tenté de décrire les traits fondamentaux de l'éthique égyptienne ; à chaque pas, nous avons pu constater que le fondement de la conduite de l'Égyptien était de nature religieuse. La norme fondamentale de toute action, la Maat, était instituée par Dieu dans la création. La faculté de la reconnaître partout dans les exigences de la vie peut être accordée par Dieu par-delà l'intelligence et l'expérience. C'est devant Dieu que l'homme doit se sentir responsable. Dieu récompense et punit en ce monde et dans l'autre. Ici un mot encore est nécessaire pour répondre à cette question : *qui est ce « dieu »*, que sapiences et inscriptions citent si souvent sans dire son nom malgré tout le choix qu'offre le panthéon. Parfois le texte permet de deviner qui, dans le cas particulier, l'auteur a en vue. C'est ainsi que Méri-ka-Rê vise sans aucun doute le dieu du Soleil [2], et que, dans les inscriptions biographiques de la basse époque, il s'agit en règle générale du dieu local de la ville où se trouve l'inscription [3] ; dans un cas il est même certain que l'on a en vue l'incarnation locale du dieu du Soleil [4]. Il nous est permis de voir dans ce fait la preuve la plus certaine de ceci : indépendamment de l'existence d'un panthéon varié, l'Égyptien, dans ses rapports avec la divinité, qui déterminaient sa conduite, ne s'est jamais senti lié qu'à une seule personne. Mais cette personne avait un caractère de généralité, et le dieu local, malgré ses limites dans l'espace, était général dans sa nature divine et dans sa puissance (cf. *supra*, pp. 52 s.). Il pourra être utile de savoir que c'était l'usage en Grèce également de parler simplement de « Dieu » ou « des dieux » quand on avait en vue l'auteur d'une action importante sur la vie humaine [5]. Nous

1. Ani III, 3 ss. et VII, 12 ss. ; texte et traduction chez Volten, *Studien zum... Anii*, pp. 62 s. et 110 ss.
2. Pap. Erm. 1116A, lignes 130 ss. ; texte et traduction chez Volten, *Politische Schriften*, pp. 73 ss.
3. Documents chez Otto, *Biogr. Inschr.*, pp. 31 ss.
4. Exemple certain : Ani VII, 12 ss. ; sur l'ensemble de la question, cf. aussi Bonnet, ZÄS 75, 1939, p. 49.
5. W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands*, 3e éd. 1947, pp. 169 ss. L'unité du divin que cela recouvre pour le Grec « n'est plus un personnage. Mais précisément parce qu'elle est au-delà de ce qui a un visage, les idées morales purent s'y rattacher » (p. 171).

avons donc bien fait, me semble-t-il, d'inclure une étude de l'éthique dans celle de la religion égyptienne, tout en ne perdant pas de vue le fondement religieux de la moralité et son inséparabilité de la religion. Nous ne pouvons répéter ici tous les problèmes qui se posent et nos tentatives de solutions. Rappelons simplement que nous avons appris deux choses essentielles pour notre propos : tout d'abord nous avons vu que la conduite de l'Égyptien est essentiellement l'une de ses attitudes à l'égard de la divinité. C'est dans sa conduite qu'il faisait les expériences les plus profondes et les plus durables de rencontre avec Dieu. La souffrance personnelle, conçue comme une punition des péchés, peut conduire à une explosion de piété, à un contact direct avec l'auteur de cette souffrance, tandis que le souci de l'existence terrestre et éternelle maintient l'homme religieux dans une responsabilité constante devant Dieu, qui entend que le bien soit observé. En second lieu nous avons découvert que la morale était enchâssée dans la religion, dont elle a reçu l'idée d'un ordre établi par Dieu et constituant une norme qu'il était ordonné à l'homme de préserver, en sorte que de cette préservation dépendait son sort ici-bas et ailleurs.

CHAPITRE VII

LA PENSÉE RELIGIEUSE

Nous avons traité relativement en détail des rapports entre Dieu et l'homme en Égypte. Nous y voyons, en effet, le centre de la religion et avons de plus l'impression que jusqu'ici on ne leur a pas accordé toute l'importance convenable. Cependant nous n'avons en aucune façon pu épuiser le sujet auquel étaient consacrés nos trois derniers chapitres et que nous avons développé d'abord au point de vue des dieux, puis au point de vue de l'homme. C'est ainsi, par exemple, que nous n'avons fait qu'effleurer la question de la liberté (morale) : nous avons dit que l'homme a la possibilité de transgresser la parole de Dieu et d'agir selon la méchanceté de son cœur. D'autre part nous avons appris que la divinité elle-même peut refuser à l'homme la grâce de la connaissance, qu'elle peut même lui inspirer le mal. Il s'ensuit une juxtaposition de la liberté et de la prédestination. Cela ne saurait, il est vrai, nous étonner, car par nature ces choses se soustraient à la logique courante ; ce n'est pas pour rien qu'aujourd'hui encore la liberté (morale) fait partie pour les philosophes des « antinomies de la raison [1] pure » et passe pour un simple « postulat de la raison pratique » (Kant), ce qui la place, positivement et négativement, en dehors de la logique et du connaissable. Peut-être nous sera-t-il permis cependant de tenter un jugement à partir de la notion de destin. Comme nous l'avons dit, l'Égyptien a vu avant tout dans le destin la détermination de la durée de son existence. Il n'est pas téméraire d'en déduire qu'un déterminisme absolu ne cadrait pas avec sa philosophie de l'existence [2]. Du moins connaissons-nous un texte où le sage conseille à l'homme de ne pas s'abriter derrière le caractère déterminé de son action : « garde-

1. Dans ces deux expressions nous traduisons « Vernunft », comme on a coutume de le faire, par « raison », mais les philosophes et germanistes modernes estiment que cette traduction traditionnelle est impropre et qu'il faudrait prendre l'habitude de traduire chez Kant « Vernunft » (littéralement) par « entendement », et « Verstand » par « raison ». (*N. d. T.*).

2. On peut d'autant moins espérer trouver de position claire et nette que l'égyptien n'a pas de mot « liberté » ; il faut donc aussi renoncer à savoir ce qu'il en était de la liberté de mouvements ou de la liberté politique et sociale.

toi de dire : ' tout homme obéit à ses tendances (*bj'.t*) ; être savant ou ignorant (*ḫm rḫ*) n'est qu'une seule et même chose ; prémisses et histoire (*š'j rnn.t*) sont gravées (*ḫtj*) dans le caractère de la main de Dieu lui-même ' » [1]. En d'autres termes, l'agissant est responsable. Le caractère n'est pas une excuse. Entre l'ignorance et la science, dont on sait qu'elles sont synonymes de désobéissance et d'obéissance (cf. *supra*, p. 167, particulièrement pap. Prisse 575 ss.), la distinction est très nettement faite (au tribunal). Enfin si l'on invoque *š'j* et *rnn.t*, on devrait renoncer à mettre en relation avec le caractère ces déterminations de la durée et du cours de l'existence (cf. *supra*, p. 104) et à dégager ainsi l'homme de sa responsabilité [2].

Mais ce ne sont pas ces problèmes de l'existence humaine qui doivent nous retenir dans le présent chapitre. Par pensée religieuse nous entendons bien plutôt l'effort intellectuel de l'Égyptien pour, d'une part, ordonner son panthéon croissant et, d'autre part, rendre compatible avec cette multiplicité la divinité unique à qui étaient dédiés culte, piété et moralité. Il s'y ajoute l'effort pour déterminer le rapport entre la divinité et sa statue cultuelle. Il saute aux yeux que tout cela était le travail propre du théologien. Que, l'accomplissant, ce théologien ait rencontré à chaque pas des situations de fait et dû par conséquent tenir compte de nécessités et de désirs politiques, et que même ces nécessités l'inspiraient dans une large mesure, cela est incontestable, et les égyptologues l'ont bien montré, d'une façon toujours scrupuleuse et très souvent perspicace [3]. Par contre on n'a absolument pas assez souligné que, malgré cela, l'effort du théologien tenait également compte des besoins élémentaires de la religion, donc du commun peuple, en ceci que normalement le fidèle rencontrait le divin sous la forme d'une seule personne, attribuait à cette personne toute la puissance imaginable et, par conséquent, désirait que cette personne fût ainsi décrite [4]. Pourtant c'est là ce qu'il y a de proprement religieux dans la théologie égyptienne, ce qui rattachait indissolublement les efforts intellectuels et philosophiques

1. Pap. Beatty, IV, 6, 5/7 ; traduction : Sir Alan Gardiner, *Hieratic Papyri in the British Museum*, 3rd. Series I, 1935, p. 43.
2. Notre interprétation est fondée sur le fait que visiblement les mots « être savant ou ignorant sont la même chose » désignent une hérésie. Nous en déduisons que la phrase suivante désigne, elle aussi, une hérésie, dont la correction, dans la pensée du sage, est l'interprétation que nous donnons plus haut de *š'j* et de *rnn.t*.
3. Du côté allemand, les noms les plus éminents sont ici ceux de Sethe et de Kees, lesquels se rencontrent sur ce principe.
4. Bonnet ne l'oubliait jamais ; cf. p. ex. ZÄS 75, 1939, pp. 42 s.

au monde divin. Après avoir, à la fin du précédent chapitre, reconnu l'importance que « Dieu » a toujours eue pour l'homme agissant et avoir, auparavant, constaté le lien entre la piété d'un part et le temple et le culte d'autre part, nous trouverions étrange que l'objet principal, voire unique, de la théologie égyptienne ait été les relations abstraites entre « Dieu » et la multiplicité empirique ou les figurations artistiques des différentes personnes divines. C'est pourquoi notre présent effort pour définir la théologie égyptienne se rattache organiquement à ce qui précède. La théologie, estimons-nous, ne s'explique pas uniquement par l'histoire et la politique, elle s'explique aussi par la religion. Elle est le fruit de la relation de l'Égyptien avec Dieu dans la mesure où elle fait rentrer la multiplicité ou tout au moins une partie de la multiplicité dans l'unique, qui est adoré par le croyant et qui est tout pour lui dans cet acte. La théologie égyptienne est, si l'on veut, le culte du penseur, culte qui, au fond, en dépit de toutes les subtilités, était utile au croyant. Quant aux situations historico-politiques, elles ne sont, pour parler avec Goethe, que « les conditions dans lesquelles apparaissent les phénomènes », et ne sauraient être leur « cause », pas plus dans le domaine de la religion que dans celui de l'art [1].

A l'encontre des derniers chapitres, nous pourrons largement nous appuyer ici sur d'excellents travaux antérieurs et les recommander au lecteur. Ceci est vrai autant en ce qui concerne les documents et leur appréciation [2] qu'à propos des principes spirituels et des forces proprement religieuses qui sont intervenus [3]. Nous-mêmes partons logiquement de ce que nous savons, c'est-à-dire que normalement, dans l'acte religieux et dans l'orientation de sa vie, l'Égyptien voyait en face de lui un seul Dieu (cf. *supra*, p. 53). Souvent, sinon toujours, ce Dieu unique était le dieu local qui se cache aussi fréquemment derrière le « Dieu » anonyme des sapiences et des biographies (cf. *supra*, pp. 182 s.). Nous sommes ainsi fondés à commencer notre étude des tâches que s'est proposées la théologie égyp-

1. Wolf, *Die Kunst Ägyptens*, p. 255.
2. Kees, *Götterglaube*, pp. 119 ss. traite des « principes de la construction (de la théologie) » et rappelle à cette occasion son chapitre antérieur sur « cultes et lieux de culte », qui décrit la matière première traitée par les théologiens.
3. Bonnet a dans ZÄS 75, 1939, pp. 40 ss. un article « sur le sens du syncrétisme » qui éclaire à partir des documents, quoique sans les citer, la nature et le propos de la théologie égyptienne en prenant pour exemple les unions de dieux ; cf. aussi RÄRG, pp. 237 ss.

tienne, par l'existence des dieux locaux, et à définir les problèmes qu'elle a posés. S'il faut dire brièvement quels sont ces problèmes, les petites unités sociales — tribus, villes, provinces — faisaient partie d'ensembles plus importants, au sommet desquels l'empire égyptien, et leur divinité devait trouver une relation avec les dieux voisins ou au-dessus d'elle dans la hiérarchie ; nous pouvons momentanément nous passer de savoir de quelle nature étaient de leur côté ces êtres supérieurs. On pensera *a priori* à deux solutions possibles en ce cas : ou bien le dieu local se dissout dans le personnage plus important, son existence personnelle étant détruite, ou bien il se maintient et forme avec d'autres dieux un panthéon, même si celui-ci comporte une hiérarchie. C'est pourtant un trait caractéristique de la théologie égyptienne qu'elle ait évité la première de ces voies sans se décider pour la seconde. Jusqu'à la fin de son histoire, l'Égyptien n'a jamais abandonné son dieu local ; au contraire, celui-ci s'est fortement affirmé à basse époque [1], ce qui était d'ailleurs logique, puisque l'idée d'empire perdait de son importance. Tout un paragraphe de la sapience du Pap. Insinger déconseille l'exil et culmine en ces mots : « le dieu qui est dans la ville est celui de qui dépendent la vie et la mort de son peuple. L'impie qui part à l'étranger se livre à la main de l'(ennemi) » [2]. D'un autre côté, l'Égyptien ne s'est jamais satisfait d'un panthéon, bien qu'il ait lui-même inventé une expression pour en parler ; il parlait, en effet, assez souvent de « tous les dieux » (*nṯr.w nb.w*) et les réunissait tous à l'occasion de certaines fêtes (celle de Sed) [3] ; les prêtres de tous les dieux forment d'ailleurs un corps unique de par leur qualité de délégués du roi et le peuple égyptien dans son ensemble formait le cercle des adorateurs des dieux égyptiens (cf. *supra*, Chap. III). Loin de là, il a toujours fait absorber d'autres dieux par son dieu local afin d'accroître son être et sa puissance. C'est surtout ainsi que naquit ce que l'on a coutume d'appeler le syncrétisme et qui comprend précisément l'absorption d'un dieu par un autre. Il faut que nous entrions ici dans quelque détail ; qu'il nous soit simplement permis de renoncer au terme malheureux de « syncrétisme » qui, contrairement à l'opinion reçue, n'est nullement un dérivé de συγκεράννυμι, « mélanger » (ce dérivé est en réalité συγκερασμός ou συγκρᾶσις/συγκρῆσις) mais vient de Κρής, « Crétois » et

1. OTTO, *Biogr. Inschr.*, p. 38.
2. XXIX, 4 ; traduction chez VOLTEN, *Das demotische Weisheitsbuch*, in : Anal. Aeg. II, 1941, p. 213.
3. GARDINER, JEA 30, 1944, pp. 27 s.

désigne l'union des Crétois contre un ennemi commun [1]. Il est extrêmement fréquent que deux divinités égyptiennes s'unissent (d'une façon que nous aurons à préciser). Ajoutons que cela ne se limite pas au rapport entre un dieu local et un être supérieur (dieu d'empire ou cosmique), mais s'étend également aux relations entre dieu d'empire et cosmique, ou divinités ayant des fonctions proches. Cela se manifeste d'abord tout simplement par le nom. On dit, par exemple, Sobek-Rê, et cela signifie que ces dieux sont unis. Mais il faut s'empresser d'ajouter que, malgré cela, le crocodile Sobek, comme le dieu du soleil Rê, continuent d'exister chacun de son côté, voire qu'ils peuvent entrer dans d'autres unions, par exemple Rê avec Amon, et Sobek avec la faucon Horus, etc. [2]. Cela fait soupçonner qu'il ne s'agit pas d'une union statique, donc essentielle et durable, des deux divinités, mais d'une interpénétration dynamique qui ne met en cause l'indépendance et la liberté de mouvements ni de l'une ni de l'autre. Pour comprendre cela, souvenons-nous de ce que nous avons dit des dieux égyptiens : à mesure que mûrissait la conscience humaine, ils devenaient de leur côté des personnes et, de facteurs de puissance, des porteurs personnels de puissance, tandis que la notion de Puissance persistait à côté des dieux (cf. *supra*, p. 41). Cette théorie de la genèse des dieux est la meilleure explication de leur union, que l'on a ramenée de façon bien tentante à une question de puissance. Le dieu le plus grand (p. ex. Rê par rapport à Sobek) entre, dit-on, dans l'autre en faisant couler sa force dans le partenaire. Ceci explique aussi bien l'absence de diminution de personnalité que celle de durée et d'exclusivité, toutes absences qui caractérisent les types d'union. En termes concrets, quand Rê donne sa force à Sobek, il fait de lui Sobek-Rê, mais sans annihiler ni son existence personnelle ni celle du partenaire, et ce lien ne l'empêche pas non plus d'entrer dans d'autres unions [3]. On découvre l'aboutissement de ce genre d'unions surtout dans les proclamations de l'auteur des hymnes à la gloire de son dieu. Tenons-nous en à Sobek, dieu local de Kom Ombo, et à son union avec Rê. Dans l'hymne de louange le dieu-crocodile est appelé en termes exprès dieu du ciel sous le nom de Sobek-Rê : « le grand dieu des yeux duquel sortent les disques lumineux,

1. Preuves chez H. G. LIDDELLET R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, 9e éd. 1958, article συγκρητίζω. L'hybride *syncrescere*, que l'on pourrait nous objecter, semble n'être qu'une formation artificielle.
2. KEES, ZÄS 64, 1930, pp. 108 s.
3. On ne saurait dire cela mieux que ne l'a fait BONNET, *op. cit.*, pp. 43 ss.

dont l'œil droit brille le jour et le gauche la nuit, dont les deux grands yeux illuminent l'ombre ». Si le dieu du Soleil, Rê, est ici exalté au point d'être le dieu du ciel dans son ensemble, le titre de « prince (*śr*) de la Maat » attribué à Sobek est emprunté à la nature essentielle du dieu du Soleil, « seigneur de la Maat » par excellence, etc. [1]. Les transferts de qualités essentielles vont si loin que l'on a pu, p. ex., insérer dans un manuscrit portant le titre d' « hymne à Ptah » un morceau hymnique où il n'est question ni du nom ni des titres caractéristiques de Ptah, mais bien de Rê et d'Amon [2]. Il était en effet possible ou habituel d'appeler Ptah, comme Rê, « enfant qui naît chaque jour » et « vieillard qui est dans les frontières de l'éternité » ou, comme Amon, « caché (*imn*) dont personne ne connaît la nature ». Il nous semble à propos de dire un mot du degré de personnalité des dieux égyptiens. Nous avons dit que les dieux sont nés d'une personnalisation de la Maat. Mais il faut faire la distinction entre personne et individu identifié, non interchangeable. Si les dieux égyptiens étaient bien l'un, ils n'avaient pas le relief de l'autre. Les unions instables et à peu près illimitées, quoique systématiquement à l'intérieur d'un même sexe, de différents dieux, et le transfert de qualités, recherché et obtenu dans ces unions, sont précisément une preuve formelle du caractère limité de la personnalité des divinités égyptiennes [3]. Il faut pour bien s'en rendre compte faire la comparaison avec la Grèce où, tout au moins à l'époque classique, chaque divinité est une individualité non interchangeable et apparaît comme telle dans les hymnes dits homériques à Aphrodite, Apollon, Déméter, Hermès, etc., sous le rapport de la prosopographie, du mythe et de la nature. Par contre ce caractère des divinités égyptiennes trouve son pendant, *mutatis mutandis*, dans le manque relatif d'individualité des conceptions égyptiennes en général, tel qu'il apparaît dans l'art et la littérature de ce pays [4] ; on peut donc dire que ce caractère est typiquement égyptien. Mais il serait injuste et

1. Texte et traduction : JUNKER, ZÄS 67, 1931, pp. 54 s.
2. Pap. Berlin 3048, IX, 4a-12a ; cf. *supra*, pp. 129 s.
3. On a, il est vrai, souligné avec raison que dans le culte — sacrifice, formule, fête — la particularité de chaque dieu était plus évidente et s'est mieux conservée que dans les hymnes, donc dans la théologie : JUNKER, *op. cit.*, p. 52 ; c'est ainsi que le prêtre dit dans le rituel quotidien de la divinité locale : « je n'ai pas assimilé (*śtwt*) ta couleur (entendons : ta personnalité) à (celle) d'un autre dieu » : Pap. Berlin 3055, 5 ; interprétation correcte chez SETHE, *Dram. Texte*, p. 69.
4. WOLF, *Die Kunst Ägyptens*, pp. 297 ss. ; S. HERRMANN, *Untersuchungen zur Überlieferungsgestalt mittelägyptischer Literaturwerke*, 1957, en particulier pp. 99 ss.

subjectif de ne parler que de ce manque d'individualité, quelque évident qu'il soit. Il n'est, en effet, que la contre-partie nécessaire de dispositions extrêmement importantes qui tenaient précisément à ce caractère typiquement égyptien des unions de dieux, et qui, nouvelle différence avec la Grèce, donnèrent le jour à une grande théologie. Or, on avait commencé à donner plus de puissance aux dieux locaux en leur faisant absorber des divinités plus importantes : cela se poursuivit de telle sorte que l'on fut confronté au problème de la tension entre la multiplicité empirique du panthéon et l'unité du divin. Cet effort se fit selon les mêmes principes que nous avons déjà dégagés : on évita de faire disparaître les différents dieux, mais on ne se limita pas à un panthéon comportant des catégories de dieux et une attribution de spécialités : loin de là, on n'hésita pas à rechercher l'unité que cache la diversité. Nous ne parlerons pas ici des groupes, et en particulier des familles de dieux : le lecteur se familiarisera avec cet abondant sujet d'étude en prenant connaissance de la liste que nous donnons en annexe ; sur l'attribution de spécialités nous nous contenterons de renvoyer à ce que nous avons déjà dit, tout en soulignant qu'en Égypte elle n'a jamais été aussi générale et aussi précise qu'en Grèce.

Mais en ce qui concerne l'*unité dans et derrière la diversité*, il nous faut donner quelques détails sur le problème et sa solution en nous appuyant sur les documents. Nous prendrons pour exemple le *rapport de trois à un*, où « trois » semble être en même temps une façon de désigner le pluriel [1], et nous tenterons de comprendre les nombreuses façons dont on a pu concevoir une unité dans la diversité. Voici tout d'abord l'union de dieux du type décrit plus haut, qui, au lieu de deux dieux, peut en concerner trois. L'exemple le plus connu en est donné par l'union de Ptah, Sokaris et Osiris, Sokaris ayant été uni à Ptah parce que Dieu local de Memphis, ville où Ptah était puissant et faisait figure de dieu national, et à Osiris parce que dieu des morts, fonction qui était au premier chef celle d'Osiris. Or nous possédons une foule de preuves que cette trinité était conçue comme une unité. Ce sont les passages où, dans la formule de prière pour les morts, est invoqué le groupe Ptah-Sokaris-Osiris. On peut lire souvent : « puisse-t-il donner (*dj.f*) (les dons, etc.) », c'est-à-dire que, par l'emploi d'un singulier, la trinité devient une unité [2]. Si cependant, dans quelques autres cas, le pluriel

1. L'écriture égyptienne a toujours exprimé le pluriel par le triple emploi d'un signe ou l'adjonction de trois traits.
2. Voici quelques exemples que je dois à W. WESTENDORF. Datant

est préféré : « puissent-*ils* donner (*dj.śn*) », cela témoigne sans doute moins d'un manque de logique que de l'aspect dialectique d'un problème qui avait deux issues [1]. Il nous semble tout à fait caractéristique de la vigueur de cette théologie égyptienne que l'on ait fait en Égypte de trois déesses syriennes qui, à notre connaissance, n'ont jamais été unies de cette façon dans leur patrie, une trinité « Kedesh-Astarté-Anat » [2]. Mais on ne s'en tient pas à de telles juxtapositions de noms dont nous ne pouvons tirer quelque chose qu'en étudiant leur emploi grammatical. Nous connaissons par la théologie d'Apis, le dieu (entièrement) taureau de Memphis, deux phrases qui unissent de grandes divinités à ce dieu relativement secondaire afin de lui donner du plus-être, et à ce propos appellent clairement unité la trinité. La première date de l'époque ramesside. Elle représente le taureau comme un mort qui est devenu Osiris et dit : « Osiris = Apis (c'est un seul être !) — Atoum-Horus en même temps (*n sp*), le grand dieu » [3]. La plus récente a été écrite au début de l'époque hellénistique et figure dans ce que l'on appelle la chronique démotique sous forme d'invocation oraculaire : « Apis, Apis, Apis ! C'est (*ḏd*) Ptah, Pré et Harsiêsis... Apis est (*p'j*, donc avec une copule) Ptah, Apis est Pré, Apis est Harsiêsis » [4]. Ces textes, pensons-nous, se suffisent à eux-mêmes ; avec différents moyens stylistiques, ils formulent l'unité de trois dieux en Apis qui reçoit un considérable plus-être de l'union avec, dans un cas, le dieu primitif d'Héliopolis, Atoum et le roi des dieux Horus et, dans l'autre, son puissant voisin Ptah, Rê, le dieu du Soleil et une forme de Horus. On voit qu'il est possible d'unir deux dieux à Apis (cas 1) ou bien (cas 2) de voir en lui l'incarnation de trois dieux. Par leur fin, ces trinités se rattachent directement au principe des unions de dieux : elles visent, en effet, l'accession au plus-être ou l'accroissement de puissance d'une divinité de rang inférieur ou moyen ; nous sommes fondés

du M.E. : Turin 278 ; Berlin 7731 ; Louvre C 38 ; Turin 98 ; Florence 7603 ; Le Caire 90434 ; Collection Amherst 450. Datant du N.E. : Louvre C 46 ; Leyde D 32 ; Louvre C 76 ; Turin 28. On trouvera un exemple datant de l'époque éthiopienne chez J. LECLANT, *Enquêtes sur les sacerdoces et les sanctuaires égyptiens à l'époque dite éthiopienne*, in Bibl. d'Et. 17, 1954, pp. 52 s.

1. Exemples datant : du M.E. : Leyde V, 108 ; du N.E. : Berlin 7272.
2. J.E.S. EDWARDS, JNES 14, 1955, pp. 49/51.
3. MARIETTE, Le Sérapeum de Memphis, découvert et décrit, III, 1857, Pl. 8 ; cf. OTTO, *Beiträge zur Geschichte der Stierkulte*, in : Unters. 13, 1938, p. 32.
4. W. SPIEGELBERG, *Die sogenannte demotische Chronik*, in : Demotische Studien 7, 1914, pp. 12 et 20 (= V, 72 s.) ; cf. Ed. MEYER, *Ägyptische Dokumente aus der Perserzeit*, in : SPAW 1915, nº 16, p. 301.

à croire qu'elles ont aplani les sentiers spirituels qui devaient plus tard permettre des pèlerinages si lourds de conséquences.

Par opposition à celles-là, d'autres trinités nous font pénétrer au cœur du problème de l'unité et de la diversité, en prenant manifestement « trois » dans le sens de « plusieurs ». Cela nous semble être le cas dans cette importante thèse théologique des hymnes de Leyde à Amon : « trois sont tous les dieux : Amon, Rê, Ptah. Il n'y en a aucun qui leur soit comparable (littéralement : il n'y a pas leur deuxième). Celui qui en tant qu'Amon cache (*imn* : noter le jeu de mots) son nom est Rê par sa face, son corps est Ptah » [1]. Dès le début du siècle celui qui édita ce texte reconnut là « a trinity as a unity » [2] et la tension entre singulier et pluriel rend sensible la dialectique de la chose : *trois* dieux, aucun à *eux* comparable — mais : *celui* qui cache son nom *est* Rê... Quant à la représentation par les trois dieux ici nommés de tout le panthéon, sa nature est évidente à l'égyptologue. Car ces hymnes, rédigés et sans doute aussi composés au début de l'époque ramesside, choisissent en Amon, Rê et Ptah les trois dieux dont la puissance matérielle (possession de temples, etc.) dépassait alors de loin celle de tout les autres dieux, Amon venant nettement en tête [3]. Il faut en outre remarquer que la théologie en question n'est nullement une spéculation en l'air. En effet Rê et Ptah avaient des sanctuaires secondaires à proximité de Karnak, temple central d'Amon, en sorte que les cultes des trois grands étaient géographiquement proches les uns des autres. Or nous savons déjà que l'on a pu afficher dans le temple de Ptah à Karnak des textes parlant d'Amon [4]. Enfin il vaut la peine de noter que la trinité Amon-Rê-Ptah, comme celle de Ptah, Rê et Harsiêsis en Apis, peut être conçue sous la forme d'un quatrième dieu. Dans le temple ptolémaïque d'Opet à Karnak, on loue Thoth, « le deux fois grand, le seigneur d'Hermopolis », d'être « le cœur de Rê, la langue de Tatenen (= Ptah), la gorge de celui dont le nom est caché (= Amon) » [5]. Nous avons déjà par là-même indiqué que cette trinité a duré jusqu'à la plus basse époque et pourrons partir de là quand, à la

1. IV, 21/22.
2. GARDINER, ZÄS 42, 1905, p. 36.
3. On comparera avec les indications, un peu plus tardives, du grand Harris pour l'époque de Ramsès III : SCHAEDEL, Die Listen des Grossen Pap. Harris, in LÄgSt 6, 1936, surtout la représentation graphique de la p. 52.
4. Sur Rê à Karnak, cf. KEES, *Orientalia* 18, 1949, pp. 427 ss. ; sur Ptah à Karnak, cf. *supra*, p. 135, note 3.
5. C. DE WIT, *Le Flambeau* 4, 1956, p. 414.

fin du présent ouvrage, nous aurons à traiter de l'influence de cette théologie égyptienne (Chap. XI). Soulignons toutefois une chose encore : conformément aux principes des unions de dieux, la trinité Amon-Rê-Ptah n'empêchait pas que l'indépendance de chacun des trois intéressés persistât simultanément. C'est ce qui ressort avec la plus grande netteté de la suite du passage des hymnes de Leyde cité plus haut où se trouvent énumérées les patries cultuelles des dieux en question, ce qui revient à rappeler la caractéristique personnelle de chacun d'eux (IV, 22) : « leurs villes (celles des trois dieux) sont éternelles sur terre ; Thèbes, Héliopolis, Memphis sont pour l'éternité ». S'il faut, pour clarifier les choses, appliquer à l'Égypte des notions empruntées à l'histoire des dogmes de l'Église chrétienne, la trinité de Leyde doit s'entendre selon le trithéisme et non selon le modalisme.

Mais pour faire sentir toute l'étendue des possibilités qui s'offraient au théologien égyptien dans le seul domaine des trinités, nous ne saurions faire mieux que de considérer maintenant, pour contraster avec celles que nous venons de voir, une trinité indiscutablement conforme au type conçu par le modalisme. Nous la trouverons sous les espèces du Soleil unique qui se manifeste sous trois aspects (modalités). Ces modalités concernent les phases caractéristiques du soleil le matin, à midi et le soir. Déjà dans les textes des pyramides elles sont différenciées par des jeux de mots qui servent à les distinguer sous les noms de Khépri (Soleil naissant, ou levant), Rê et Atoum (soleil couchant) [1] ; or, à l'époque ramesside, on en parle expressément comme de l'unité qu'ils sont bien en fait en tant que soleil : « je suis — dit le dieu du soleil — Khépri le matin, Rê à l'heure de midi, Atoum le soir » [2]. Cette trinité modaliste, dans laquelle le moi unique se présente sous trois aspects, se reflète, me semble-t-il, dans une maxime du Livre des Morts où le soleil est invoqué sous le nom de « mode d'apparition des trois » (*b' n ḫmt*) [3] ; il faut d'ailleurs en rapprocher l'idée courante que Rê est « un enfant le matin, un jeune homme à midi, Atoum (soit un vieillard) le soir » [4], ce qui montre une fois de plus qu'il s'agit bien ici du cas limite de l'unité primitive et essentielle.

1. Pyr. 1695 ; parallèles partiels : 1449a et 1587d.
2. PLEYTE-ROSSI, *Les Papyrus de Turin*, Pl. 131, ligne 10 ; trad. chez ROEDER, *Urk.*, p. 141.
3. L.m. 64, 11.
4. P. ex. Dendérah I, 55.

Mais même les solutions extrêmes du trithéisme et du modalisme n'épuisent pas la variété des trinités égyptiennes. Si, dans les hymnes de Leyde, le problème de la diversité et de l'unité était ramené au seul exemple de celui du trois et de l'un, il peut aussi y avoir trinité parce que l'on définit la naissance des dieux issus du dieu primitif par son premier acte, ce qui, l'unité originelle s'ajoutant au premier couple créé, donne une trinité du devenir. C'est le cas dans un fragment théologique sur le dieu Shou qui, d'après la doctrine d'Héliopolis, est créé, ainsi que sa parèdre Tefnout, par le dieu originel Atoum, sans l'intervention d'aucune déesse (cf. *infra*, pp. 215 s.). Le texte a été conservé dans les maximes des sarcophages (à cause de son application au mort, qui s'identifie à Shou) et dit : « je suis ' vie ', maître des ans, vivant pour l'éternité, seigneur d'éternité (je suis celui) qu'a créé Atoum, le plus ancien, par sa puissance (*'ḫ.w*), (jadis), lorsqu'il produisit Shou et Tefnout à Héliopolis, lorsqu'il était un (et)devint trois (*m wn.f w'j m ḫpr.f m ḫmt*) » [1]. Cette formule et son contrepoint d'être et devenir, de un et trois, rendent sensible à quiconque sait entrer dans une pensée de ce genre qu'ici l'unité originelle est conservée même après l'acte du devenir. Lui, l'unique Atoum, a accompli l'acte créateur, et il est toujours au singulier en devenant trois, c'est-à-dire une fois que Shou et Tefnout sont issus de lui ; à partir de là l'histoire peut continuer par le moyen habituel de la génération. Disons, si l'on veut, que, par le chiffre trois, le texte de Leyde entend la multiplicité statique et simultanément donnée, et la maxime des sarcophages, la multiplicité dynamique et naissante. Mais on peut aussi exprimer l'engendrement de plusieurs par un d'une autre façon. C'est ainsi que, dans une inscription de sarcophage de l'époque bubastide, le mort dit, toujours en s'identifiant magiquement aux dieux : « je suis l'un (Atoum), qui devint deux ; je suis les deux (Shou et Tefnout) qui devinrent quatre ; je suis les quatre qui devinrent huit » [2]. Certes il faut voir dans ce « huit » qui compose ici, avec l'unité primitive, l'Ennéade d'Héliopolis (cf. *infra*, p. 217), un ensemble servant à exprimer la totalité, donc encore un symbole de pluralité [3]. Mais nous ne trouvons pas ici l'union caractéristique de l'un et du multiple ; sans doute voyons-nous la multiplicité se développer, mais sans que l'unité soit maintenue à l'arrière-plan,

1. Spell 80, in : CT II, 39.
2. Sarcophage d'un prêtre d'A on (22e dyn.) : KEES, *Götterglaube*, p. 171.
3. KEES, *op. cit.*, p. 161.

cette unité qui seule fait des trinités ce qu'elles sont. Cela n'est pas vrai au même degré pour ce cas limite de l'évolution où il est dit d'Amon en tant que Dieu originel, qu'il est « le seul qui se soit transformé lui-même en millions d'êtres (*ḥḥ*) »[1]. Ici, en effet, l'unicité du dieu originel est maintenue en ceci que le poète chante le dieu unique, bien qu'il se soit multiplié à l'infini.

Il semble cependant qu'il y ait eu dans l'histoire de la religion égyptienne un moment où la dissonance unité/multiplicité reçut une résolution, acceptable pour nos esprits formés par la théologie chrétienne, sous les espèces d'une *tabula rasa* au profit du monothéisme. C'est du moins ainsi que l'on comprend habituellement la prédication d'Aménophis IV, qui non seulement s'opposa à la toute-puissante religion d'état d'Amon de Thèbes, mais chassa de sa doctrine toute la diversité du panthéon égyptien pour concentrer la foi sur la personne du dieu du soleil. En admettant que cette façon de voir les choses soit juste, il est permis de conclure de l'indiscutable échec de la théologie du roi que l'abandon de la diversité acquise pour une conception unitaire de Dieu était étranger et antipathique à l'Égyptien. En effet certains traits de sa politique intérieure, comme l'opposition à l'Église nationale, ou extérieure, comme l'échec catastrophique et lourd de conséquences en Syrie, s'ils ont beaucoup contribué à rendre impopulaire la mémoire du roi, ne sauraient suffire à expliquer la façon tapageuse dont la génération suivante devait tourner le dos à son programme dogmatique. Toutefois les choses sont en fait plus compliquées que cela, et il est assuré que le roi lui-même, et précisément au début de son règne, alors que son attitude était radicale, n'a jamais institué un monothéisme pur et simple, mais bien ce que précisément, après ce que nous venons de dire, nous pouvons appeler une formule trinitaire. Il inventa pour le dieu qu'il promouvait et dont le nom principal est traditionnellement (et certainement à tort) rendu par « Aton » (*itn*) (il semble [2] que la prononciation d'époque ait été Jāti, le *n* étant tombé, ce qui arrive fréquemment dans

1. P. ex. hymne d'Hibis à Amon ; texte : BRUGSCH, *Reise nach der Grossen Oase, etc.*, 1878, Pl. 15, lignes 13 s. ; trad. : A. SCHARFF, *Altägyptische Sonnenlieder*, 1922, p. 89.

2. FECHT, ZÄS 85, 1960 ; le roi ne s'appellerait donc pas Akh-en-Aton, mais à peu près Akhan-Jāti. Le nom de sa femme, « Nefer-titi », a été reconstitué en Naptēta à partir de documents cunéiformes, donc vocalisés (EDEL, JNES 7, 1948, p. 14), et devait se prononcer à l'époque Naftēta. La loi du moindre effort nous fait douter que ces formes très plausibles détrônent jamais les formes traditionnelles inexactes ; pourtant nous n'avons pas voulu laisser passer l'occasion de donner sa chance à la vérité.

certaines conditions) — il inventa, dis-je, un nom du type appelé « dogmatique » auquel il fit exprimer la quintessence du dogme. Ce nom (encadré par des cartouches) est en deux parties : « Rê = Hor-akhti qui triomphe à l'horizon — en son nom de (*m*) Shou, qui est Jāti (« Aton ») ». Que Shou ici soit, comme on le pensait généralement autrefois [1], un simple nom du soleil ou bien, ce qui me paraît plus vraisemblable, qu'il y ait, tout au moins en plus de ce sens, allusion à la qualité de « fils » qui est celle de Shou (Shou étant le fils du dieu originel Rê = Atoum d'Héliopolis), le roi-dieu Akhan-Jāti (« Akh-en-Aton ») étant lui-même élevé à l'unité avec son père [2], quoi qu'il en soit, dis-je, c'est là une formule trinitaire. La subtilité intellectuelle de cette formule ne la rend que plus utile pour nous, car elle nous dévoile les procédés du théologien. De quoi s'agit-il ? L'ancien dieu du Soleil Rê = Hor-akhti, devenu depuis longtemps un dieu unique, est soit simplement uni à deux formes plus récentes du même dieu, Shou et Jāti, en une unité à trois noms que l'on peut donc appeler une trinité au sens modaliste et comparer, *mutatis mutandis*, au modalisme que nous avons déjà rencontré, précisément à propos d'un groupe de trois dieux solaires ; soit — et c'est à nos yeux l'hypothèse la plus plausible — Rê-Hor-akhti est identifié d'une part à Jāti, nouvelle forme de dieu du soleil, laquelle d'ailleurs désigne cet astre autant comme corps céleste que comme père du roi [3], d'autre part au fils « Shou », c'est-à-dire au roi lui-même, dont nous savons déjà par les autels domestiques ornés du soleil illuminant la famille royale (cf. *supra*, p. 150) qu'on lui rendait à Amarna le culte dû à un dieu. Si nous ne nous trompons pas, nous avons là un exemple de trinité incluant la relation héréditaire père/fils. Mais celle-ci se trouvait déjà implicitement dans la trinité par émanation (Atoum-Shou/Tefnout) que nous connaissons par une maxime des sarcophages et où nous devons voir, peut-être le premier exemple, mais un exemple en tout cas, de la doctrine aux termes de laquelle le créateur ou le père survit dans la créature ou le fils, donc est un avec lui [4]. Le plan du présent

1. Principal représentant de cette opinion : SETHE, *Beiträge zur Geschichte Amenophis' IV*, in : NGGW 1921, pp. 101 ss. ; sur le point qui nous occupe : pp. 109 s. et note 3 ; cf. aussi GUNN, JEA 9, 1929, p. 174, note 6.

2. Comme le dit FECHT, *op. cit.*, où l'on trouvera d'autres détails sur l'interprétation de ce nom.

3. Jāti est presque le même mot que *it*, « père », qui se prononçait alors jāt ; FECHT, *op. cit.*, où l'on trouvera également des textes désignant par *itn* l'auteur des jours du roi.

4. Sur la persistance de cette doctrine à l'époque ramesside, cf. J. JACOB-

ouvrage nous interdisant de traiter de la religion d'Amarna comme d'un tout historique, rappelons du moins pour conclure que si la doctrine d'Akhan-Jāti (« Akh-en-Aton ») a été abandonnée sitôt le roi mort, aussi bien dans son aspect positif (Jāti objet de la foi) que dans son rejet du polythéisme, elle a donné un élan durable à l'idée d'une unité se trouvant derrière la multiplicité, donc joué un rôle important. La trinité Amon-Rê-Ptah, qui n'a pas son « second » n'est certainement pas par hasard immédiatement postérieure à l'époque d'Amarna...

Nous avons appris à distinguer divers éléments de la composition des trinités égyptiennes : l'accroissement de puissance nous a paru être le motif (exemple : Apis), l'habitude de parler de trois pour désigner le multiple explique leur forme (hymnes de Leyde), dans certains cas le modalisme s'ajouta au trithéisme (les trois phases de l'unique soleil rendues relativement indépendantes), le passage de l'unité à la pluralité a été fixé dans le premier acte (trinité faite de l'un primitif et du premier couple créé), enfin l'idée de trinité a réuni plusieurs générations (ancien nom dogmatique d'Amarna) [1]. Cependant il ne faudrait pas que nous décrivions les documents en question pour eux-mêmes, quelque importants qu'ils soient pour nous et bien que nous devions en reparler à propos de l'influence extérieure de la religion égyptienne (Chap. XI) [2]. Notre intention était plutôt de montrer par là l'actualité du problème de l'unité et de la multiplicité pour les théologiens égyptiens, la multitude de ses données, et quelques-unes des solutions caractéristiques que la pensée théologique a proposées pour lui. Nous espérons qu'une chose au moins est désormais claire : on a éprouvé de plus en plus l'unicité du divin derrière la diversité du panthéon. Si le simple fidèle se tournait dans son acte de foi vers un seul Dieu, le théologien parait chaque objet de culte de la plus grande puissance possible, complétait ses attributs en puisant chez tous les dieux avoisinants et, ce faisant, maintenait l'unité dialectique entre Dieu et les dieux.

SOHN, *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter*, in : ÄgFo 8, 1939, part. pp. 56 s. et FECHT, *op. cit.*

1. La forme récente de ce nom écarte Shou, donc le fils, ce que l'on a interprété avec raison comme une atténuation des prétentions, d'abord radicales, du roi : FECHT, *op. cit.* ; autre évolution parallèle à celle-ci : les œuvres d'art récentes d'Amarna, par opposition à l'expressionnisme radical du début, reviennent à un style traditionnel : WOLF, *Die Kunst Ägyptens*, pp. 454 s.

2. J'ai l'intention de traiter ce sujet pour lui-même dans un travail destiné à l'Université de Leipzig ; cf. le compte rendu de conférence in DLZ 78, 1957, col. 373 ss.

Le moment est venu de nous souvenir d'une thèse pour qui la personne de Dieu est une en Égypte, au sens d'un monothéisme primitif (et jamais complètement renié), thèse qui bénéficie de l'autorité d'un savant éminent [1]. Elle se fonde avant tout sur l'existence d'un nom pour désigner ce Dieu unique des origines, nom qui serait « le Grand (*Wr*) » et par un transfert de noms aurait communiqué la nature du dieu qui le portait à Atoum d'Héliopolis, mais aussi aux grands dieux Ptah, Horus et Amon. La première chose à noter est que c'est là une interprétation ingénieuse de faits, mais une interprétation et rien de plus. Nous ne pouvons, bien entendu, nous contenter de dire qu'elle a été contestée par un spécialiste tout aussi éminent [2]. Loin de là, nous devons tenter une appréciation à partir de l'image que nous-mêmes avons donnée de la situation. On constate que l'idée d'un monothéisme primitif repose sur des faits fort importants et incontestables de la religion égyptienne : d'une part l'existence de l'aspect « unité » dans la dialectique de l'unité et de la multiplicité, d'autre part le fait que par principe le croyant s'adresse à un seul dieu dans l'acte d'adoration et dans l'orientation morale. Sur ces deux points nous avons apporté des documents (p. ex. pp. 182 s.) qu'il n'est pas nécessaire de répéter. Mais nous sommes persuadés que tout cela n'implique pas une foi archaïque, primitive, à une divinité unique. Il semble bien plutôt que ce soient les divinités locales qui aient eu, pour le croyant, dans le sens d'un hénothéisme ou peut-être plus exactement d'une monolâtrie, ce caractère universel que l'homme religieux exige pour son dieu [3] et que, lorsqu'il s'agit d'ordonner le panthéon, on ait abouti précisément à cette théologie qui, par des assimilations, élargissait la nature de chaque dieu et reposait sur l'unité du divin derrière la multiplicité de ses aspects. Mais cette unité ne nous paraît pas être une personne : elle est plutôt cette « puissance » primitive du stade pré-divin qui en un point donné de l'histoire spirituelle fut personnifiée et désormais ressentie à travers des personnes. Mais, si cela peut suffire à répondre à ces deux questions, il faut chercher une autre explication, que nous ne pour-

1. H. JUNKER ; cf. part. sa *Götterlehre von Memphis*, pp. 25/37 et 76 s. Dans son résumé de la religion égyptienne (*Christus und die Religionen der Erde* II, 1951, pp. 570 ss.), JUNKER a une seconde fois exposé sa thèse dans le détail.

2. KEES, *Götterglaube*, pp. 270/8 ; les ajouts de la seconde édition ne concernent aucun point essentiel.

3. C'est là, à mon avis, ce qu'il y a d'incontestablement vrai dans la théorie de Junker.

rons qu'esquisser ici, au « *Wr* » : ou bien ce n'est effectivement qu'un adjectif, ou bien c'est un nom de tabou, ou encore une circonlocution, désignant l'un des dieux ; il est vraisemblable qu'une partie des textes où se rencontre ce mot doit être interprétée de l'une de ces deux façons et les autres, de l'autre [1].

Ainsi donc, la théologie égyptienne se devait avant tout aux questions que lui posait l'abondance des divinités qu'elle trouvait devant elle, autant pour accroître la puissance de chaque dieu en particulier que pour maintenir l'unité dans la multiplicité. Mais ses devoirs ne se résumaient pas à cela. Un autre, et non des moindres, consistait à déterminer le *rapport* entre la divinité et ses représentations, au premier rang desquelles bien sûr sa statue cultuelle. Il était, en effet, exceptionnel qu'un dieu fût sans statue et sans culte correspondant. En ce qui concerne les exceptions, nous savons déjà que si les divinités cosmiques ne se refusaient pas à un culte, elles héritaient habituellement de celui de dieux locaux (cf. *supra*, p. 55) et que dans les sanctuaires du Soleil les statues cultuelles et les salles qui, ailleurs, sont prévues pour elles, font défaut. C'est pourquoi nous ne serons pas étonnés de voir un hymne à la puissance naturelle du Nil louer l'absence de statue et de culte comme une caractéristique de cette divinité : « Il (le Nil) n'est pas taillé dans la pierre et on ne lui met pas sur la tête la couronne blanche. On ne le voit pas (sans doute : sous la forme d'une statue), il n'a pas de serviteurs ni de cortège, on ne (lui) lit pas d'écrits secrets (*št'.w*) [2], on ne connaît pas le lieu où il est... » [3]. Même si la traduction de ce texte datant du M.E., mais transmis par des manuscrits du N.E. dus à des apprentis scribes et parfois fautifs, même si cette traduction, dis-je, peut présenter des incertitudes de détail, une chose reste certaine, à savoir qu'il existait une formule stéréotypée niant l'existence et d'une statue et d'un culte du dieu Nil. Il s'en faut de beaucoup que cela

1. On pourrait nous objecter que nous aussi, nous avons fait appel à un adjectif, *śḫm.t*, « la puissante », pour appuyer notre thèse selon laquelle il y aurait eu primitivement une foi en la « puissance » ; cependant un tel reproche d'inconséquence serait injuste, car premièrement nous n'avons cité ce mot que comme un témoin possible de la notion de « puissance », dont l'histoire des religions dans son ensemble rend l'existence très vraisemblable, et secondement nous avons pu dire que *śḫm.t* est, de source sûre, une divinité indépendante, ce que l'on ne peut dire du « grand ».

2. *šd* ayant plusieurs sens, ce membre de phrase peut, il est vrai, signifier également : « on ne célèbre pas (en son honneur) de culte de mystères ».

3. Texte chez G. MASPERO, *Hymne au Nil*, in : Bibl. d'Et. 5, 1912, p. 10.

soit vrai partout et toujours ; loin de là, il existe ailleurs des textes attestant un culte du Nil, et l'hymne en question lui-même parle plus loin d'offrandes (*wdn*) et d'une grande fête de sacrifices (*''b.t''.t*) en l'honneur de ce fleuve [1]. Mais, quand bien même il y aurait effectivement eu pour les « puissances » naturelles une absence de statue telle que la définit cet hymne au Nil, la règle générale est, pour le panthéon égyptien dans son ensemble, l'existence d'une statue cultuelle et son culte quotidien. Nous en avons parlé (cf. *supra*, pp. 123 s.) avec un certain détail, mais en laissant de côté la question de la relation entre l'image et la divinité elle-même et en annonçant que nous en parlerions ici. Il le fallait d'ailleurs, car nous utiliserons une méthode analogue à celle du présent chapitre. Ici aussi, en effet, il s'agit, nous le verrons, de consubstantialité ; plus même, ce n'est que maintenant que nous allons pouvoir décrire ce phénomène en termes clairs. On se rappelle que nous avons admis que la consubstantialité entre deux dieux était le point de départ des nombreuses assimilations de divinités, et aussi que nous avons vu l'unité derrière la multiplicité. Les deux choses sont confirmées par des formules comme celle utilisée pour Amon : « sa personne (*'bw.t*) est tout dieu » [2], c'est-à-dire que le seul Amon habite toutes les personnes divines. Ou plus spécialement : « ta personne (*ḫpr.w*, celle d'Amon) est la crue du Nil » [3]. Or, de même qu'il s'incarne en d'autres dieux ou se manifeste dans des forces naturelles, de même Amon peut habiter sa statue. Voici en quels termes les hymnes de Leyde le disent : « l'âme (d'Amon) (*b'.f*) est dans le ciel et son corps (*ḏ.t.f*) est en Occident. Son image (*ḫntj.f*) est en Haute-Égypte, à Héliopolis (= Hermonthis) et porte ses couronnes » [4]. L'une des natures du dieu (son ba) est donc au ciel ; l'autre (le corps) repose dans l'empire des morts, ce qui nous rappelle l'idée de la mortalité des dieux (cf. *supra*, pp. 47 s.) ; la statue enfin occupe la ville

1. Texte : MASPERO, *op. cit.*, pp. 16 s. ; trad. : ERMAN, *Literatur*, p. 196. Il est évident que l'auteur de l'hymne songeait au fait que le Nil, s'il n'avait pas de statue cultuelle et si l'on ne lui rendait pas de culte quotidien, recevait (à l'occasion de la crue, *ḥ'pj*) des sacrifices ; détails chez BONNET, RÄRG, pp. 525 ss., MORENZ, *Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann*, in TU 56, 1951, pp. 31 ss. et A. HERMANN, ZÄS 85, 1960, pp. 35 ss.

2. Pap. de Neshon III, 2, 21e dyn. ; dans la phrase *'bw.t.f m nṯr nb*, je donne au mot *m* le sens du signe =.

3. BRUGSCH, *Reise nach der Grossen Oase etc.*, 1878, Pl. 27, 40.

4. IV, 16 s. ; je prends *wṯs ḫ'.w* au sens de WB I, 383, 3. Autre traduction : ZANDEE, *De hymnen aan Amon*, p. 75 : « verheffende zijn verschijning », c'est-à-dire « portant son apparition ».

où a lieu le culte [1] ; le fait qu'elle porte les couronnes nous rappelle le passage récemment cité de l'hymne au Nil et selon lequel le port de couronnes est un trait essentiel des statues de dieux. Ce qui dans cet hymne était un problème posé, mais posé seulement, trouve sa solution dans de nombreux textes de la basse époque. Dans le rituel de ce que l'on appelle les veilles pour Osiris, nous trouvons une description précise de la façon dont le *'ḫ* (exactement l'esprit glorifié) du dieu et les *b'.w* de ceux de sa suite descendent du ciel dans les salles du sanctuaire : « Osiris... vient sous forme d'esprit (*'ḫ*) s'unir à son image qui est dans son sanctuaire. Il descend du ciel, épervier aux plumes brillantes, et les *b'.w* des dieux l'accompagnent. Faucon, il plane vers sa demeure à Dendérah. Il aperçoit son temple... En paix il entre dans sa splendide demeure avec les *b'.w* des dieux qui l'entourent. Il voit son image secrète (*śšt'*) peinte (*sš*) à sa place, sa silhouette (*bs*) gravée sur le mur ; alors il entre dans son image secrète, s'assied sur sa statue (*śḫm*)... Les *b'.w* des dieux prennent place à son côté » [2]. De tels textes, dont la clarté ne laisse rien à désirer, abondent dans les temples de l'époque gréco-romaine. A l'entrée du saint des saints du temple d'Horus à Edfou, on peut lire, sous des formes variées, que le dieu, sous son aspect de soleil ailé, se réjouit de son temple et de ses statues cultuelles et qu'il « vient chaque jour de la Naounet (monde inférieur) voir son image (*bs*) en son sanctuaire principal. Il descend (*h'j*) sur son image (*śḫm*) et s'associe (*śnśn*) à ses représentations de faucon (*'ḫm.w*) » [3]. A Dendérah, les plus nombreux textes parlant de ce genre de choses concernent naturellement Hathor, qui est la première déesse de ce lieu : « elle s'unit (*sm'*) à son image (*śmn*) » [4], ou, plus expressément : « elle descend en volant (*'pj*) du ciel... pour entrer (*'ḳ*) dans l'horizon de son ka sur terre, elle vole sur son corps, elle s'unit (*śnśn*) à sa forme (*bs*) » [5]. Enfin, avec une localisation précise : « elle s'unit (*ḫnm*) à sa forme (*ḫpr.w*) qui est sculptée (*ḫtj*) dans son sanctuaire (*ḫm*) » [6], ou encore : « elle s'assied (*ḥnj*) sur son image (*bs*) qui est sculptée (*ḫtj*) sur le mur » [7]. Mais d'Horus également, il est

1. Sur l'importance d'Hermonthis à cet égard, cf. ZANDEE, *op. cit.*, p. 82.
2. Textes de Dendérah, traduits chez JUNKER, *Stundenwachen*, p. 6.
3. Texte et traduction chez A. M. BLACKMAN-H. W. FAIRMAN, *Miscellanea Gregoriana*, 1941, pp. 398 s.
4. Dendérah III, 33 s/t.
5. DÜMICHEN, *Tempelinschriften* II, 1867, Pl. 24.
6. Dendérah I, 87a.
7. *Id.* 29c.

dit dans cette même ville : « quand son *b'*, venant du ciel, est arrivé à la maison de Rê, il s'unit (*sḫn*) à sa forme qui est sur le mur (*ḥr s'.t*) » [1] ; et de Rê-Horakhti, dieu du soleil à tête de faucon, il est dit : « quand son *b'* fut venu du ciel (voir) ses monuments, son cœur s'unit (*śnśn*) avec ses représentations de faucon (*'ḫm.w*) » [2]. On ne sera donc point étonné d'apprendre qu'il se créa un titre sacerdotal, celui de « réunisseur de l'image » [3], manifestement inspiré par le rituel d'union du dieu et de sa statue qu'avait à célébrer celui qui le portait. Le dénominateur commun de tous ces textes est l'idée que le dieu, sous forme d'oiseau (souvent identique à *b'*), en tout cas capable de voler, descend du ciel sur son temple et s'y unit avec ses images. La terminologie n'est pas fixe : les mots signifiant « unir » et « image, statue » sont très variés. Il conviendrait d'étudier le choix des termes en indiquant chaque fois de quelle statue il peut s'agir. Il ressort, en effet, de l'usage du verbe « sculpter » (*ḫtj*) et de l'indication « sur le mur » (*ḥr s'.t*) que, à côté de la statue cultuelle (complètement dégagée de la pierre), on a pensé dans bien des cas à des bas- ou hauts-reliefs. On peut en conclure provisoirement que, tout au moins à basse époque, la consubstantialité temporaire du dieu et de son image n'était pas limitée à la statue au sens propre qui occupait le lieu très saint. Il faut d'ailleurs rattacher, à cette théologie des rapports entre dieu et statue, le fait que le roi (qui depuis longtemps n'était plus l'incarnation du dieu de l'univers, *a fortiori* identique à lui) est appelé « image » ou « image vivante » (rendu en grec par (εἰκὼν ζῶσα)), de Rê ou d'Amon par exemple [4]. En cette qualité, il est l'égal des nombreuses représentations de dieux, ce dont il faut tenir compte et dégager la portée exacte. On peut donc dire ici, quoique un degré au-dessous, ce que nous avons dit plus haut du titre de « fils de Rê » (cf. *supra*, p. 60) : si l'on considère cette expression, comme il convient de le faire, dans l'ensemble de l'histoire et de la vie égyptiennes, elle est sans doute un titre honorifique, mais de rang relativement inférieur [5].

1. Dendérah II, 45c.
2. *Id.* 73c.
3. Attesté sous les formes : *sm' irw* et *sm' ḫpr.w*, surtout, il est vrai, à l'époque gréco-romaine : WB III, 447, 14 s. ; *sm' irw* se lit, par exemple, dans la liste de Dendérah III, 78k.
4. Les différents mots signifiant « image, statue », et dont les principaux sont : *śḫm*, *tj.t* et *twt*, demandent à être réunis, classés et interprétés. Notons simplement que la chose est attestée à partir de la 18e Dyn. et, dans la suite, courante surtout à l'époque gréco-romaine ; le vieux texte Urk. IV, 533 s., concernant Thoutmosis III, est rendu incertain par des lacunes.
5. Ce titre est manifestement trop tardif pour être entré dans la liste

Nos recherches nous ont amenés à approfondir les problèmes théologiques (consubstantialité) et liturgiques (rituel d'union) posés par la relation entre chaque dieu et son image. Il serait injuste de ne pas mentionner l'idée, également égyptienne, que *l'image* (ou le mot) *est identique à la chose*. C'est là, on le sait, une conception qui caractérise toute pensée archaïque [1]. En Égypte elle se manifeste avant tout dans l'habitude de rendre méconnaissables, à partir des textes des pyramides et surtout chez eux, les hiéroglyphes qui désignent des êtres vivants. Le mobile est ici la crainte que les images, identiques à ce qu'elles représentent, soient vivantes et puissent causer du tort, ce qui explique que cette précaution soit prise surtout pour des textes écrits à proximité du mort [2]. A propos de cette attitude, peu d'Allemands se souviennent sans doute de l'étymologie de leur propre mot « Bild » (image, parfois spécialement : statue), lequel a signifié « pouvoir magique », donc désigne exactement ce que l'Égyptien estimait être présent dans la représentation [3]. Nous ne pouvons concilier les deux choses (le fait que les dieux descendent dans leur statue et l'identité entre l'image et la chose représentée) qu'en disant que *le dieu et son image ont été séparés au cours de l'histoire de la théologie égyptienne*, et que l'identité de l'image et de la chose est un point de départ, dont, d'ailleurs, nous ignorons dans quelle mesure le peuple non théologien lui a été fidèle, même à basse époque, comme tradition spirituelle, car les textes par lesquels nous sommes renseignés sur cette séparation sont tous dus, on le sait, à la classe sacerdotale [4]. La classe cultivée en dehors du clergé, donc les lecteurs des sapiences, connaissait cette séparation, ou bien se familiarisa avec elle ; c'est ce que nous apprend le sage Ani par ses célèbres paroles : « le dieu de ce pays est le soleil (*św*) à l'horizon, mais

déjà close des titres royaux. Cependant il y a des cas où un titre comme *sḫm ʿnḫ Imn* est joint aux anciens titres « Horus » et « Fils de Rê », p. ex. dans le protocole du Décret de Rosette, N2, in : Urk. II, 170.

1. E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, part. II, 1953, pp. 50 ss. ; sur « le mot dans l'Orient ancien », cf. Morenz, *Mélanges Jahn*, 1957, p. 24.

2. Schott, *Hieroglyphen*, pp. 82 s., et Kees, ZÄS 57, 1922, p. 93 (concernant des textes des sarcophages de Licht) ; sur l'extension aux figurines de concubines : Schott, JEA 16, 1930, p. 23.

3. Th. Frings, *Antike und Christentum an der Wiege der deutschen Sprache*, in BSAW 97, 1, 1949, p. 28.

4. Il est tentant de faire des comparaisons avec des religions actuelles, mais je doute du résultat. Les prêtres catholiques sont habituellement de fins psychologues, mais j'ai constaté qu'ils diffèrent considérablement d'opinion sur la question de savoir si le simple fidèle sait faire la différence entre une image de Marie et la personne de la mère du Seigneur.

ses images (*twt*) sont sur terre » [1]. On ne peut naturellement pas dire quand fut formulée pour la première fois la séparation d'un dieu et de son image, la tradition étant discontinue. Il me semble qu'on la trouve dans la doctrine de Memphis où il est question par Ptah des localités avec leurs dieux et leurs cultes. Le dieu créateur « créa les dieux, fit les villes, fonda les provinces, installa les dieux dans leurs sanctuaires, fixa les impôts destinés aux sacrifices, fonda les chapelles de ces dieux et fit leur corps tel qu'ils le désiraient ». La suite du texte est de nature à attirer notre attention : « et ainsi (*św*) les dieux entrèrent (*ʿḳ*) dans leur corps de toute sorte de bois, toute sorte de minéraux, toute sorte de terre (et) toute sorte d'autres matériaux qui poussent dessus (entendons : sur Ptah en tant que Ta-tenen, dieu de la terre) » [2]. Reconnaissons-le : ce qui précède ne semble pas, du moins au premier abord, parler de la descente constamment renouvelée du dieu dans son image, telle qu'elle ressort des textes récents cités plus haut. Car si, dans ces derniers, il s'agissait du culte permanent, régulièrement célébré, on nous parle ici de la création, laquelle n'a eu lieu qu'une fois. Cependant, même la doctrine de Memphis fait nettement la différence entre la divinité et son corps-statue. Les dieux sont d'abord créés, ensuite seulement ils reçoivent un corps conforme à leurs désirs, enfin ils entrent dans ce corps. S'il est nécessaire de le rappeler, le verbe qui, dans cette phrase, signifie « entrer » (*ʿḳ*) appartient, comme nous l'avons vu, à la terminologie de la consubstantialité temporaire du dieu et de son image. Ainsi nous devons considérer à tout le moins que ce texte atteste la croyance à une séparation fondamentale du dieu et de son image et à une « descente » du premier dans la seconde. Quant à la question, plus poussée, de savoir si l'auteur estime que cette « descente », cette « consubstantialisation » est arrivée une fois pour toutes, donc limitée à l'acte créateur, ou si, au contraire, elle doit se renouveler, disons simplement ceci : la construction : *św ʿḳ nṯr.w m ḏ.t.śn* peut être comprise comme un présent à l'aspect itératif : « et ainsi les dieux entrent (constamment) dans leur corps ». Il ne nous est donc pas interdit d'aller jusqu'à prendre la phrase dans son entier comme preuve à l'appui de notre thèse. Mais jusqu'où, demandera-t-on sans doute, remonterons-nous ainsi dans l'histoire de l'Égypte ? Les études classiques sur l'ins-

1. VII, 16 ; pour Volten, *Studien zum... Anii*, pp. 60 ss. et 116, cet écrit date de la 18e Dyn. ; nous non plus ne voyons pas de raison pour rapporter ce texte à la religion d'Amarna.

2. Inscription de Shabaka, 59 s.

cription de Shabaka la font remonter aux débuts de l'histoire ou à l'A.E. [1]. Sans pouvoir expliquer ici dans le détail pourquoi, nous tenons cette dernière estimation pour plausible et, à l'intérieur de cet A.E., nous penchons pour la transition entre 5e et 6e Dynasties, au moment où, pour plusieurs générations (Asosi, Ounas, Teti, Pepi), le nom de Rê l'héliopolitain disparut des noms royaux, et où tout semble prêt pour que se développe librement la théologie memphitique centrée sur Ptah. Mais il faut compter aussi avec les interpolations récentes, et notre passage, précisément, nous semble, dans son contexte, déplacé non seulement par rapport au plan, mais aussi au point de vue du contenu ; il parle, comme on l'a reconnu depuis longtemps, des dieux locaux, etc. comme d'une partie de la création, bien que le récit de celle-ci figure au complet plus haut, et en outre il ne sait rien de la parole créatrice, par laquelle, dans la partie centrale du texte, Ptah agit d'une façon si particulière, mais parle du Memphite comme d'un dieu de la terre, sur lequel poussent les matériaux terrestres [2]. Il est donc à craindre que, peut-être, non sans influence de la théologie des rapports entre le dieu et son image, notre beau texte soit en réalité plus récent. Il semble qu'il faille l'attribuer de préférence aux théologiens de Shabaka, qui transcrivirent ce texte fort endommagé en le classicisant, mais de telle sorte qu'il fût « plus beau qu'avant », c'est-à-dire dans la sobre langue moderne ; autrement dit, ils le défigurèrent du mieux qu'ils purent [3]. Si cela était, ce passage ne nous rendrait pas le service dans l'espoir duquel nous l'avions cité ; mais, par la seule importance du problème qu'il pose en lui-même, il méritait notre attention.

Mais, à quelque époque que l'image des dieux et leur personne aient été distinguées, nous pensons donc qu'à l'origine l'Égyptien ne faisait pas cette distinction. Il nous faut cependant ajouter que très tôt la simple confection de la statue, l'œuvre du sculpteur donc, cessa de satisfaire ses besoins religieux. C'est pourquoi il inventa un rituel concernant les statues et qui seul donnait la vie à l'œuvre de la main de l'homme ; ce rituel se déroulait avant que la statue ne fût sortie de l'atelier du sculpteur (la

1. SETHE, *Dram. Texte*, pp. 5 et 70, dit : début de la 1er Dyn. ; JUNKER, *Götterlehre von Memphis*, pp. 6 ss., dit : A. E. ; HELCK, songeant à la pénétration de Ptah dans les noms propres, plaide pour la fin de la 4e Dyn. : ZÄS 79, 1954, p. 32.
2. Sur la possibilité d'une explication du déplacement de notre passage à l'intérieur du texte, cf. JUNKER, *op. cit.*, pp. 72 s. et 75.
3. Inscription de Shabaka 2 ; l'emploi de l'ancienne particule *św* ne serait alors qu'un archaïsme.

« maison d'or »). Nous le connaissons sous le nom d' « ouverture de la bouche » ; il est effectivement destiné à rendre tous les organes capables de remplir leur fonction, donc à donner vie à la statue. Il est à peine besoin d'ajouter que ce même rituel s'étendit ensuite à la momie et que, sous sa forme actuelle, le rituel des statues finit par comporter la description de rites et la copie de textes concernant l'embaumement, le rituel des sacrifices et certains rituels particuliers du culte du temple [1]. Cet acte religieux destiné à animer les images suffirait à faire que le reproche de l'A.T. selon lequel les cultes idolâtriques des païens, si souvent imités par les Israélites, sont une adoration de la matière et de l'œuvre morte de la main de l'homme, ce rite, dis-je, fait que ce reproche n'est pas mérité par le culte égyptien en tout cas [2]. Les Égyptiens eux aussi, et à date très ancienne, croyaient que la matière et ce qui était tiré d'elle n'avaient pas de vie ; c'est précisément pour cela qu'on les animait par un rite. Mais plus tard, précisément à l'époque de la vie commune avec Israël et la Diaspora, on sut que la divinité était au ciel ; sa statue, toujours grâce à un rituel, ne faisait plus que l'abriter. Les reproches oratoires que la sapience dite de Salomon dirige tout spécialement contre le culte égyptien et son adoration du néant inanimé, tombent donc à faux [3]. Comme à propos de toute polémique, on se demande ici si le propagandiste est passé à côté de la vérité par malignité ou par ignorance. Les Grecs, il est vrai, qui n'avaient pas une théologie des rapports entre image et dieu comparable à celle des Égyptiens, se trouvaient dans une situation plus délicate. Voici comment Platon se tire d'affaire : « nous croyons que les dieux animés (ἔμψυχος), parce que nous vénérons leurs images inanimées (εἰκὼν ἄψυχος), nous sont bienveillants et favorables » [4].

1. Le fait que ces textes se rapportaient primitivement à la statue a été reconnu par DAVIES et GARDINER, *The Tomb of Amenemhet*, 1915, pp. 57 s. ; Textes des Pyramides sur l'ouverture de la bouche : 1329b/1330b (rituel des statues : 1968b) ; sur le fait que la fabrication de statues (sans doute avec l'antique rituel de l'ouverture de la bouche) était consigné dans les annales et certainement célébré comme une fête : SCHOTT, *Altägyptische Festdaten*, in : AMAW 1950, no 10, p. 64. Sur tout cela on consultera désormais E. OTTO, *Das altägyptische Mundöffnungsritual*, in : Ägyptol. Abhandl. 3, 1960 (qui n'était pas encore paru lors de la rédaction du présent ouvrage) et BONNET, RÄRG, pp. 118 ss. (au mot : Bild) et 487 ss. (au mot : *Mundöffnung*).
2. Quelques références : Dt. 4, 28 ; Es. 2, 8 ; 17, 8 ; 37, 19 ; 44, 9 ss. ; Jér. 1, 16 ; 2, 27 ; 10, 3 ss. ; 25, 6 f. ; 32, 30 ; Ps. 115, 4 ss.
3. Sap. Sal. 13 à 15, part. 15, 4 ss.
4. Lois XI, 931a. Ce texte me paraît dire l'essentiel ; bien entendu les choses sont plus compliquées dans l'ensemble de la pensée grecque. Ce passage me semble caractéristique, même s'il n'épuise pas l'idée que

La même phrase transposée par un Égyptien serait plus simple et plus convaincante : « nous croyons qu'à travers les images apparemment inanimées nous adorons en réalité la puissance des dieux animés qui habite ces images ». De même les arguments des apologètes de langue grecque du culte païen des images, contre les attaques, identifiant purement et simplement l'image au dieu, de polémistes chrétiens, ont d'abord été différentes de ce qu'un Égyptien aurait pu tirer du trésor de sa théologie, et beaucoup plus minces. On se défendait en disant, par exemple, que les statues n'étaient pas la divinité, mais se contentaient de faire penser à elle [1]. Par contre les considérations du néo-platonicien Jamblique sur la plénitude de divinité des images saintes, laissent apercevoir un fondement dans lequel il nous est tout à fait permis de voir l'œuvre solide de la théologie égyptienne [2], à moins qu'il ne s'agisse d'un héritage semblable, mais d'origine syrienne ou mésopotamienne.

On pourrait être tenté de conclure cet examen de la théologie égyptienne sur cette perspective historique. Pourtant nous nous croyons tenus à rendre le lecteur conscient du fait que ce sujet ne se ramène pas à quelques grandes lignes simples telles que nous avons tenté de les dégager. Il y a aussi bien des contradictions, dont quelques-unes, il est vrai, sont résolues par un examen plus attentif. Je prendrai du moins un exemple qui se rattache à ce que nous avons dit. Il concerne la *notion de ba* (*b'*) et, laissant de côté son sens anthropologique (cf. *infra*, pp. 266 s.), se limite à son *contenu théologique*. Nous nous rappelons que c'est le ba de la divinité qui habituellement descend du ciel et s'unit à la statue. Cela donne à penser que le ba représente ici, sous forme d'oiseau, donc sans attache aucune, le divin au sens propre, la personne vivante de la divinité, qui se communique à l'image morte. Cela est confirmé par le fait que l'on tenait la qualité divine pour l'état caractéristique du ba : « tu vois avec tes yeux, entends avec tes oreilles, parles avec ta bouche, marches avec tes pieds, ton ba est divin dans la douat (monde inférieur) »,

se faisaient les Grecs de la relation entre le dieu et son image. (Sur l'identité que l'on constate, ici aussi, à l'origine, cf. H. E. KILLY et K. SCHEFOLD, RAC II, 1954, col. 302 ss.).

1. Elles étaient « ὑπομνήσεως ἕνεκα » : W. NESTLE, ARW 37, 1941/2, p. 75.

2. Je déduis cela de l'analyse de sa philosophie par J. GEFFCKEN, ARW 19, 1916/9, pp. 308 s. Argument en faveur de la thèse de la tradition égyptienne : la reprise de la position égyptienne par des théologiens gréco-égyptiens et la formulation des points essentiels en langue grecque ; cf. R. MERKELBACH, *Archiv für Papyrusforschung* 17, 1960, pp. 108 s. (avec une bibliographie).

dit-on du mort dans le livre du souffle [1]. Comme la vue qualifie l'œil et l'ouïe l'oreille, de même la divinité qualifie le ba. Effectivement le ba n'est pas originellement, comme on pourrait le croire, une divinité inférieure, au contraire on appelle volontiers « ba » de grands dieux, et le désir d'être ba est plus vif chez le roi pensant à l'Au-delà que celui d'être Dieu [2]. D'autre part, et cela ferme le circuit, nous trouvons, précisément dans des textes relativement récents, l'idée qu'un être terrestre — généralement un animal vivant — est appelé ba d'un dieu. Le phénix est le ba d'Osiris, le bélier (ou bouc) celui de Rê, de Shou et d'Osiris, le crocodile celui de Sobek, le taureau Apis celui d'Osiris, etc. [3]. Si, d'un côté, le ba d'un dieu représente son essence et sa vie divines, qui ne sont que communiquées à l'image, il désigne d'un autre côté précisément l'être terrestre inférieur, dont il fait l'une des manifestations du grand dieu. Mais cette apparente contradiction peut être expliquée sans *salto mortale*. Relevons une formule du livre des morts destinée à donner au défunt l'apparence du faucon divin, donc à lui donner et la puissance et la liberté de mouvement de cet oiseau. On peut lire tout d'abord : « je suis apparu (*ḫ'.kwj*) sous les traits du faucon divin ». Mais la suite dit : « Horus (donc le dieu-faucon) m'a doué (*š'ḥ*) de son ba » [4]. Nous avons là, me semble-t-il, le commun terme entre les deux idées dont l'opposition nous gênait. Le mort a reçu, comme le fait une statue, le ba de Horus au sens de la première de ces idées, donc sa divinité suprême, et désormais, en tant que faucon, il est une manifestation (ba) de Horus au sens de la seconde idée, c'est-à-dire qu'il incarne en tant qu'être inférieur le ba de l'être supérieur, parce et après qu'il l'a reçu. On a dit avec raison que par définition le ba n'était pas une partie (donc pour commencer pas l' « âme ») d'un dieu, « mais au contraire l'expression d'une plénitude..., destinée à affirmer que la nature divine n'est pas liée à une forme comme la nature humaine » [5]. Notre analyse le confirme, car effectivement le ba est la vie, et l'essence divine qui, tantôt donne la vie à la matière inanimée, tantôt sublime de l'intérieur les êtres

1. Pap. Louvre 3284 II, 14 s. ; trad. et commentaire chez MORENZ, ZÄS 84, 1959, p. 136.

2. KEES, *Götterglaube*, p. 157.

3. Textes chez SPIEGELBERG, ZÄS 62, 1927, p. 35 ; sur Apis : OTTO, *Beiträge zur Geschichte der Stierkulte*, in : Unters. 13, p. 27 (où il n'y a que des citations d'auteurs classiques), cf. aussi MORENZ, *Asiatica*, Mél. Fr. Weller, pp. 416 s.

4. L.m. 78, 17 s. et 27 s. ; commentaire : MORENZ, *op. cit.*, p. 422.

5. KEES, *Götterglaube*, p. 46.

vivants terrestres. On devine sans peine quelle importance une telle notion ouverte dans deux directions a pu acquérir pour le problème théologique central qu'est celui de la consubstantiation, problème qui, nous l'avons vu, dépend de celui des unions de dieux, et il faudrait en faire une étude systématique. Pour comprendre l'idée de consubstantialité, il faudrait aussi parler (naturellement après une sérieuse étude préalable) d'un trait de la langue égyptienne que nous ne pouvons qu'indiquer ici : pour établir l'identité entre un sujet et un attribut, l'égyptien tantôt utilise la simple juxtaposition (« ma sœur = Sothis » signifie : « Sothis est ma sœur »), tantôt construit avec la préposition *m* qui a pour sens premier « dans » et sert en ce cas à exprimer l'identité : « celui que nous servons (consiste) en lui » signifie : « c'est lui que nous servons »[1]. On voit que de telles constructions sont l'équivalent stylistique de ce qui se passe théologiquement dans les unions de dieux ou la consubstantiation. Or le *m* de l'identité est attesté pour de telles unions de dieux, et ce dans les cas particuliers où nous les connaissons sous la forme de noms propres constituant une déclaration de foi : « Ptah (consiste) en Amon », soit : « Ptah est Amon », ou « Min (consiste) en Anubis », soit : « Min est Anubis »[2]. Cela nous apprend du même coup que la spéculation théologique pénètre jusque dans les noms propres, bien que certainement de façon exceptionnelle. Mais n'allons pas violenter la théologie égyptienne pour en faire un chapitre du folklore. Elle n'était assurément pas populaire en ceci que le peuple était incapable de suivre toutes ses démarches. Par contre elle servait le fidèle en contribuant à rendre les dieux présents et vivants, en magnifiant chaque dieu là où il était adoré, enfin en montrant, bien qu'elle le cachât aussi, Dieu derrière les dieux.

1. Urk. IV, 17 et SETHE, *Der Nominalsatz im Ägyptischen und Koptischen*, in : ASAW 33, 3, 1916, pp. 97 s., et *Kommentar* (sur les Textes des Pyramides) II, pp. 309 s. (sur Pyr. 482a/b).
2. RANKE, *Personennamen* I, 139, 16 ou II, 289, 19 (tous deux du N.E.), et surtout II, 240 ; cf. aussi *supra*, p. 000 : *'bw.t.f m nṯr nb*, « sa personne (celle d'Amon) est tout dieu », littéralement : « est dans tout dieu ».

CHAPITRE VIII

CRÉATION ET AVÈNEMENT DU MONDE

Ce que nous avons dit jusqu'ici des rapports entre dieux et hommes, y compris l'interprétation, par la pensée religieuse, des événements intéressant le panthéon, tout cela concernait la vie sur terre et dans le temps. Au point de vue humain, tout cela était compris entre la naissance et la mort. Nous avions à établir comment aux yeux des Égyptiens les dieux réglaient la vie terrestre des hommes et comment les hommes, dans les limites de la liberté qui leur était accordée, se comportaient en *homines religiosi*. Par contre, l'origine du monde et de ses habitants et le problème de la mort n'ont été évoqués qu'en passant. Nous avons appris, par exemple, que la puissance de Dieu comme créateur et soutien du monde était vantée dans les hymnes, ou que la divinité, étant maîtresse du destin, décidait en particulier de la vie et de la mort (cf. *supra*, pp. 105 ss. et 114). Cependant il nous faut traiter maintenant d'une façon systématique des deux limites de l'existence terrestre, son commencement et sa fin, et tout d'abord du premier. Il peut paraître incohérent de nous mettre à parler des origines du monde maintenant seulement, alors que nous avons déjà traité de ce qui se passe dans le monde. Ce ne l'est pourtant pas. Pour l'homme religieux, lequel se confond, aussi bien pour notre expérience existentielle que pour la science, avec l'homme vivant sur terre, la relation avec la divinité au cours de cette vie est la chose capitale, et certainement aussi le point de départ du sentiment religieux. Nous ne pouvons nous empêcher de penser au plan de l'A.T., qui place en tête la création du monde. Mais nous savons que précisément il s'agit d'un plan, c'est-à-dire d'un ordre qui sacrifie la chronologie de composition des documents à un souci d'exposition. Avant le récit classique de la création dans la source P (Gen. 1 à 2, 4a) ont été écrites des lois fondées sur l'autorité de JHWH, puis une foule de paroles prophétiques qui enseignent la volonté et l'action de JHWH quant à la vie terrestre, enfin des traditions historiques qui, comme la saisissante histoire de la succession davidique (II Sam. 6 ss. et I Rois 1 et 2), dépeignent la direction par Dieu d'événements

terrestres [1]. Mais, en ce qui concerne le second récit, jahwiste et plus ancien, de la création (Gen. 2, 4b ss.), il n'est nullement, lui non plus, le plus ancien document littéraire sur la religion d'Israël, et surtout sa tendance à l'anthropocentrisme laisse déjà deviner la relation Dieu-homme qui s'épanouira dans le récit de la Chute, lequel suit immédiatement. Donc la religion d'Israël a, elle aussi, concerné d'abord la vie dans le monde, et nous sommes parfaitement autorisés à faire précéder, dans l'étude de la religion égyptienne, la création et l'avènement du monde par les rapports entre Dieu et l'homme. Quand nous parlons de création *(Weltschöpfung)* et d'avènement du monde *(Weltwerden)*, l'emploi de deux expressions peut, à première lecture, faire l'effet d'une périphrase indécise. Mais les deux choses existent réellement en Égypte, et le but de ce chapitre sera précisément de montrer cette distinction, comme, par contre, de rechercher les liens entre elles. La création, disons-le tout de suite, est du domaine de la foi ; dire que Dieu a créé le monde, c'est une déclaration de foi. La notion d'avènement du monde, par contre, relève des sciences naturelles, même quand, comme en Égypte, elle ne se détache jamais complètement du mythe.

Il faudrait, tout d'abord, donner au lecteur une idée de l'essentiel des sources, si la nature et l'état de celles-ci ne s'y opposaient. Nous possédons sans doute une doctrine complète de la création dans l'inscription déjà souvent citée de Shabaka ; mais, dans ce cas, les avatars de la transmission du texte font qu'un écrit relativement ancien est en tout cas suspect d'avoir une histoire derrière lui, donc, par exemple, d'avoir subi des interpolations (cf. *supra*, p. 206). D'autre part nous possédons, dans les textes les plus divers, une foule d'allusions plus ou moins laconiques qui, sous forme de véritables *disjecta membra*, nous renseignent sur le dieu créateur ou sur la naissance du monde et de la vie. C'est pourquoi nous jugeons à propos de partir de préférence des faits, pour les rechercher ensuite dans les sources [2]. En ce qui concerne, tout d'abord, la *création du monde*, il faut se demander en guise d'introduction comment elle peut être formulée

1. La rédaction dite deutéronomique des faits historiques, qui a la même tendance, est à peu près contemporaine du récit sacerdotal de la création.
2. Sur beaucoup des faits abordés dans ce qui suit, le lecteur trouvera désormais un choix judicieux de documents chez S. SAUNERON-J. YOYOTTE, *La naissance du monde selon l'Égypte ancienne*, in : Sources orientales I : La naissance du monde, 1959, pp. 17/91. Pour les questions qui concernent plus particulièrement Khnoum, nous le renvoyons aux traductions de quelques-uns des textes d'Esné qui doivent être édités par SAUNERON, pp. 72/74.

d'une manière essentielle. Pour cela rappelons tout d'abord un fragment de l'hymne à Ptah, dit de Berlin, où le dieu est loué comme créateur : « celui qui a formé (*nbj*) tous les dieux, hommes et animaux, qui a créé (*irj*) tous les pays et les rives et l'Océan en son nom de ' formateur de la terre ' (*ḥmww t'*) » [1]. Toutefois ce texte, avec ses allusions à la forme particulière de dieu artisan (le verbe *nbj* a pour sens premier celui de fondre les métaux, tandis que *ḥmww* désigne l'artisan en général), contient déjà quelques notions spécifiques que nous laisserons de côté pour l'instant. C'est pourquoi nous passerons au témoignage du propriétaire d'une tablette de la 19e dynastie, qui dit du même Ptah en termes très généraux que c'est lui « qui a fait (*irj*) ce qui est, qui a créé (*ḳm'*) ce qui existe » [2]. S'il faut parler avant toute chose de cette forme générale de la conception d'un dieu créateur, attestée en ces termes ou en termes semblables par « une nuée de témoins » [3], c'est parce qu'elle exprime la création du monde par Dieu avec une pureté parfaite et atteste indéniablement la présence en Égypte d'une telle foi, en dépit de toutes les variantes de formulation ; or si cette foi nous paraît toute naturelle à cause de son existence en Israël, elle fait absolument défaut dans la Grèce classique où il n'est question que de la naissance du monde et des dieux [4].

Dans un but de simplicité nous passerons directement à la question du *mode d'action du créateur*. A propos de Ptah, en effet, nous venons de rencontrer le travail de l'artisan, plus exactement celui du forgeron et du fondeur [5]. Nous devons, d'une manière générale, renoncer à lier certaines fonctions artisanales à certains dieux, à dire, par exemple, que par nature Sokaris était « l' » orfèvre et n'a fait que transmettre cette fonction à son grand voisin Ptah de Memphis [6]. Une seule exception

1. Pap. Berlin 3048 VIII, 2 ; texte et traduction chez WOLF, ZÄS 64, 1928, pp. 30/32.
2. Berlin no 6764, texte et traduction actuellement chez M. SANDMAN-HOLMBERG, *The God Ptah*, 1946, pp. 34 et 10*.
3. Mêmes mots que Berlin 6764 pour Amon, p. ex. dans la prière de Ramsès III in Pap. Harris I, 3, 3.
4. Cf. p. ex. U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Der Glaube der Hellenen* I, 2e éd. 1955, pp. 342 s. ou M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion* I, 1941, p. 33 ; seule la philosophie connaît depuis Platon quelque chose de comparable sous les espèces du Démiurge : J. KERSCHENSTEINER, *Platon und der Orient*, 1945, pp. 77 ss. et 128 s. ; cf. D. MÜLLER, *Ägypten und die griechischen Isis-Aretalogien*, in : ASAW 1961.
5. Attesté par de nombreuses inscriptions d'époque grecque des temples de Thèbes chez SETHE, *Amun*, § 99.
6. SANDMAN-HOLMBERG, *op. cit.*, pp. 55 s.

mérite d'être signalée : celle du potier, dont l'activité est habituellement liée à Khnoum, qui crée les êtres vivants sur le tour et dont l'activité le caractérise tellement que, pour dire de Ptah qu'il est un dieu primitif qui s'engendre lui-même, on n'hésite pas à dire : « tu es ton propre Khnoum »[1]. Or, si rien ne m'a échappé, l'activité créatrice du potier Khnoum ne concerne que des êtres vivants. Si l'on parle de la création de la terre par ce dieu, on prend une autre image. Khnoum, par exemple, est « le très grand dieu qui a formé (*ḳd*) (en tant que potier) les dieux et les hommes, et fondé (*grg*) ce pays de ses mains »[2]. Si l'on veut désigner d'une façon générale les objets créés, on dit, par exemple : Khnoum est le dieu « qui a fait de ses mains tout ce qui existe »[3]. Dans les deux cas Khnoum reste l'artisan au sens de celui qui travaille de ses mains ; mais le premier de ces textes trahit sans conteste le désir de limiter le travail du tour à la création des êtres vivants[4]. Comme nous aurons à parler spécialement de cette partie de la création, nous renvoyons là-dessus à un passage ultérieur (cf. *infra*, pp. 000 ss.).

En second lieu, à côté de son activité artisanale et d'une tout autre façon, le créateur crée en *engendrant*. L'exemple du même dieu Khnoum nous montrera que l'un n'exclut pas l'autre, mais l'implique au contraire. Ce dieu à corps ou à tête de bélier est pour l'Égyptien, comme l'espèce animale qui le figure, symbole de vigueur sexuelle, « lui qui a engendré (*wtṯ*) dieux et hommes », etc.[5]. Or si le dieu possédait la sexualité naturelle, cela le prédestinait à être un dieu créateur et susceptible d'être enrichi d'autres figures mythiques (probablement locales), qui dépeignaient la qualité de créateur. Ce fut, cependant, le système d'Héliopolis qui créa la doctrine classique de la création du monde par engendrement ; l'essentiel de ce que nous savons de ce système nous vient des textes des pyramides et a donc dû être achevé au plus tard sous la 5e dynastie. Atoum, dieu originel, y est au commencement d'une création du monde qui se présente comme une théologie. Le dieu originel engendre

1. Berlin 3048, IV, 6 ; WOLF, *op. cit.*, pp. 23 et 26.
2. Philae, photo 977 ; texte et traduction chez A. BADAWI, *Der Gott Chnum*, 1937, p. 53.
3. BRUGSCH, Thesaurus 651D, d'Esné ; texte et traduction chez BADAWI, *op. cit.*, p. 54.
4. Sauneron a attiré mon attention sur Esna 17, 12/9 (édition imparfaite de DARESSY, *Rec. de Trav.* 27, 1905, pp. 84 s.) et m'a expliqué le texte en ce sens que Khnoum ne commence à faire œuvre de potier qu'après la mise en ordre de la matière (*š" ḳd*).
5. Philae, photo 125 ; BADAWI, *op. cit.*, p. 55.

tout d'abord l'air et l'humidité (Shou et Tefnout[1]), qui à leur tour produisent la terre et le ciel (Geb et Nout), et les êtres de la génération suivante — Osiris et Isis, Seth et Nephthys — représentent manifestement les forces politiques du monde désormais créé et naïvement, comme allant de soi, identifié avec l'Égypte. Le lien entre nature et histoire est dans tout cela l'œuvre de Geb qui, dieu de la terre, est en outre le roi des origines, en sorte que plus tard le souverain terrestre siège « sur le trône de Geb »[2]. En sa qualité de souverain il tranche aussi la contestation entre ses fils Osiris et Seth. Les textes de nous connus peuvent présenter son arrêt comme un triomphe pur et simple que Geb accorde à Osiris sur Seth. « Geb a vu ce que tu étais, il t'a mis à ta place... Geb a mis son pied sur la tête de ton ennemi, qui te craint » : c'est en ces mots que l'on décrit la victoire d'Osiris et l'humiliation de Seth[3]. Mais on peut aussi dire que c'est le jugement d'un tribunal sous la présidence de Geb ; c'est le cas quand on rappelle à Seth « cette parole que prononça Geb, cette menace que te firent les dieux dans le palais d'Héliopolis[4], parce que tu avais étendu Osiris à terre »[5]. Nous ne pouvons ici faire plus que d'indiquer brièvement le passage de la création du monde à la souveraineté, ainsi que les forces de cette dernière[6]. En ce qui concerne, pour revenir à notre propos, la première création par le dieu primitif avant qu'il n'existât un accouplement, elle est tout d'abord expliquée par l'idée d'un engendrement présexuel et unisexuel : « Atoum, qui est devenu masturbateur à Héliopolis, a pris son phallus dans sa main et cela a créé de la volupté. Un couple, le frère et la sœur, en naquit : Shou et Tefnout »[7]. Le dieu primitif a donc réalisé le premier engendrement par la masturbation. Or, comme on crut ensuite que le premier couple était sorti de la bouche du dieu primitif, une seconde conception s'ajouta à celle-ci. Elle repose sur un de ces jeux de mots dont nous

1. Sur Tefnout « humidité », cf. SETHE, *Urgeschichte*, §§ 117 et 124 et le jeu de mot dont il va être bientôt question de Pyr. 1652.
2. KEES, *Götterglaube*, p. 227.
3. Pyr. 576c, 578b, et pour l'ensemble la maxime 356.
4. SETHE, *Kommentar* IV, p. 277, tient une juxtaposition (« dans le palais, à Héliopolis ») pour le texte primitif, la parole de Geb prenant place dans le palais et la menace des dieux à Héliopolis.
5. Pyr. 957b/c.
6. Sur Geb comme arbitre et juge tout d'abord entre Horus (Basse-Égypte) et SETH (Haute-Égypte), cf. Inscription de Shabaka 8, 10a-12a et SETHE, *Dram. Texte*, pp. 23 et 27 ; révision de cet arrêt par Geb et unification des deux pays sous Horus : *id.*, 10c-12c, et SETHE, *op. cit.*, pp. 27 s.
7. Pyr. 1248a/d, traduit par KEES, *Götterglaube*, pp. 219 s.

avons déjà souvent dit l'importance et dérive les noms Shou d'une « expectoration » (*išš*) et Tefnout, l'humidité, d'un « crachement » (*tf*) du dieu originel [1]. Cela peut nous apprendre qu'un seul et même résultat peut avoir plusieurs explications mythiques. Shou et Tefnout sont manifestement entrés de façon secondaire dans cette généalogie, et les héliopolitains se sont d'abord intéressés plus au dieu de la terre et à sa céleste parèdre [2]; nous ne pouvons en dire plus là-dessus. Il faut, par contre, souligner que, par le truchement de cette théogonie, c'est bien d'une création du monde qu'il s'agit, les premiers couples créés ayant un caractère naturiste et incarnant les parties principales du monde, dans lequel, il est vrai, on reconnaît sans peine l'empire politisé des Égyptiens [3]. Le fait, enfin, que l'engendrement soit l'un des principaux procédés de création divine, se reflète dans la portée du mot *mśj*, « produire ». Employé surtout pour la mise au monde de l'enfant par la mère, mais, quand il s'agit des dieux, désignant aussi l'engendrement par le père (par exemple pour Rê dans le nom de Ramsès : « c'est Rê qui l'a produit »), il peut prendre le sens général de « créer » [4]. A ce propos on peut encore noter que la conception classique d'une création par engendrement, donc la thèse héliopolitaine dont nous venons de parler, n'est pas nécessairement exposée avec le réalisme qu'on a vu : elle peut l'être simplement et sobrement comme étant une « production » (*mśj*) : c'est Atoum qui « a produit » Shou et Tefnout [5].

Une troisième, et, cette fois encore, complètement nouvelle, sorte de création est la *création par la parole*. Dans ce cas également nous pouvons parler en Égypte d'une thèse classique. Si, pour l'engendrement, c'était la doctrine centrée sur Atoum d'Héliopolis, ici ce sera celle centrée sur Ptah de Memphis. Il se trouve que l'ordre adopté par nous est conforme à la chronologie des sources ; en effet, malgré toute l'incertitude de la datation du système d'Héliopolis [6] et surtout de la doctrine de Memphis [7], une chose est certaine : les considérations sur la nature, le rang et le rôle de Ptah se réfèrent en termes exprès

1. Pyr. 1652c, et MORENZ, *Mélanges Jahn*, 1957, p. 24.
2. KEES, *Götterglaube*, part. p. 227.
3. Que Geb ait constitué le terme de liaison, nous venons de le dire ; sur le plan de la politique religieuse, c'est avant tout en absorbant le cercle d'Osiris que les Héliopolitains accaparèrent les forces religieuses préexistantes : KEES, *Götterglaube*, pp. 254 ss.
4. Wb II, 137 s. ; il peut donc être employé dans la même phrase que *irj* : JUNKER, *Götterlehre*, p. 61.
5. P. ex. CT II, 39d.
6. KEES, *Götterglaube*, p. 248 : intervalle entre la 3e et la 5e Dyn.
7. Cf. *supra* ; à notre avis : passage de la 5e à la 6e Dyn.

à la théologie centrée sur Atoum et à son développement que nous avons décrit plus haut. On cite nommément l'Ennéade à laquelle a abouti le collège d'Héliopolis : « la divine Ennéade d'Atoum n'est-elle pas née de sa semence et de sa main ? Mais (d'après la doctrine memphitique [1]), l'Ennéade est née des dents et des lèvres de cette bouche qui a donné leur nom à toutes choses, dont Shou et Tefnout sont sortis, qui a créé l'Ennéade » [2]. Avec cette phrase — et nous voilà au cœur du problème — nous avons découvert le centre de la doctrine d'une création par la parole. C'est « la bouche qui a donné leur nom à toutes choses (*r' m't rn n iḫ.t nb.t*) » et dont sont sortis d'abord Shou et Tefnout, puis le monde de la nature et de l'histoire incarné dans l'Ennéade. Plus tard, on ajoutera tout naturellement aux choses créées par la parole créatrice de Dieu les forces nourricières qui entretiennent la vie physique ainsi que les principes d'ordre qui règlent l'existence sociale et morale : « ainsi ont aussi été créés par cette parole les *k'.w* et déterminées les *ḥmwś.wt* qui produisent tout aliment et toute nourriture... ainsi également il est fait droit à celui qui fait ce qui est aimé et tort à celui qui fait ce qui est haï. Et ainsi, par cette parole, la vie est donnée au pacifique et la mort au criminel », etc. [3]. Mais la doctrine de Memphis nous a dit aussi comment naissent les paroles créatrices : elles sont « conçues (*k'j*) par le cœur et ordonnées (*wḏ*) par la bouche » [4], ce qui signifie que la divinité les crée dans le siège de sa vie et de sa pensée puis les publie sous forme d'arrêt. Ce n'est donc pas un hasard si la doctrine de Memphis contient des passages sur le rôle du cœur et de la langue dans l'organisme vivant, soit, dans l'ingénieuse hypothèse de Junker, que ces morceaux aient été un développement primitivement indépendant et mélangé par erreur, sous forme de petits éléments séparés, au texte théologique par les copistes du temps de Shabaka, soit, par une explication beaucoup plus simple, mais peut-être d'autant plus plausible, qu'ils aient été tout naturellement ajoutés à ce texte à cause de l'importance pour les théologiens de la parole créatrice de Dieu [5]. Si nous nous demandons main-

1. Cf. là-dessus JUNKER, *Götterlehre von Memphis*, p. 57.
2. Inscription de Shabaka, ligne 55 ; trad. chez SETHE, *Dram. Texte*, p. 57 et JUNKER, *op. cit.*, p. 55.
3. *Loc. cit.*, ligne 57 ; SETHE, *op. cit.*, pp. 61 et 64, JUNKER, *op. cit.*, p. 59 ; sur l'origine de *k'.w* et *ḥmwś.wt* comme puissances créatrices et protectrices, cf. HELCK, ZÄS 79, 1954, pp. 28 ss.
4. *Loc. cit.*, ligne 56, deux fois reproduit à la ligne 57.
5. JUNKER, *op. cit.*, pp. 69 ss. ; sur la thèse adverse, cf. MORENZ, WZKM 54, 1957 (in : Mélanges Junker), pp. 119 et 128 s. ; l'époque

tenant sur quoi repose l'idée d'une création par la parole, la réponse sera double. D'une part règne ici l'antique conception, déjà souvent citée par nous, de l'identité entre le mot et la chose ; c'est pourquoi la bouche « qui donna leur nom à toutes choses » (ligne 55) a pu, par le fait même qu'elle les nommait, créer les choses ; réciproquement les choses n'existent pas quand elles ne sont pas nommées, et c'est pourquoi, lorsqu'on veut parler d'un état primitif, on dit : « quand cette chose n'avait pas encore été nommée » [1]. D'autre part il faut que nous prenions conscience de ce que pour le sujet d'un roi-dieu signifie un « ordre », inévitablement suivi d'effet, lorsque nous lisons dans notre texte (ligne 56) que les mots prononcés par la langue sont « ordonnés » (*wḏ*). Nous ne pouvons passer à un autre point sans avoir rappelé au moins un second exemple important. Il consiste dans une conception héliopolitaine qui a dérivé du dieu originel Atoum les dieux-idées « Sentence » (*Ḥw*) et « Connaissance » (*Śj'*). Le sens de ces mots suffit à faire deviner que ces dieux ne sont que des parallèles à la langue et au cœur, organes du dieu qui crée par la parole. Plus tard ils seront effectivement assimilés à ces organes, à l'intérieur d'une théologie d'Amon : « la Connaissance (*Śj'*) est le cœur (d'Amon-Rê), la Sentence (*Ḥw*) est ses deux lèvres » [2]. Ils viennent chronologiquement avant les dieux, puisque ceux-ci ont été créés par leur intermédiaire, c'est-à-dire par la pensée proclamée du dieu originel ; c'est ce que précise, entre autres, une glose de texte des sarcophages : « ces dieux-ancêtres (*nṯr.w imj.w-ḫ'ḥ*), à savoir « Sentence » et « Connaissance »... » [3]. Cela pose naturellement à l'égyptologue la question de savoir si l'invention à Héliopolis des dieux *Ḥw* et *Śj'* est une imitation du rôle de la langue et du cœur dans la doctrine de Memphis, ou si c'est le contraire. Dans l'un comme dans l'autre cas, le choix de termes différents de ceux de la ville rivale s'expliquerait par la nécessité de trouver des formules, si fréquentes en histoire des religions, destinées à entretenir une concurrence. Je penche sur ce point pour la priorité de Memphis parce qu'on y trouve une doctrine conséquente de la création par la parole divine. A Héliopolis, par contre, et dans sa théogonie fondée essentiellement sur l'engendrement, les éléments en question font figure de corps étrangers ; ils peuvent n'être que des emprunts, comme beaucoup de choses dans cette théologie [1]. L'historien des religions se contentera de constater que l'idée sublime d'une création du monde par la parole, d'une production des choses par le discours et la pensée, est attestée à la fin de l'A.E., et que les deux formes de cette conception remontent certainement à une seule, car on ne trouve pas deux fois des choses de ce genre dans un pays de dimensions modestes et, de plus, unifié à l'exrrême. L'idée de création par la parole nous est familière à cause de l'A.T. ; signalons donc en terminant que depuis longtemps on a reconnu les liens entre le récit biblique et l'Égypte, sans compter la Mésopotamie, et qu'il existe une monographie, dont l'objet est plus vaste, mais qui traite de cela [2].

La création du monde prend donc pour l'Égyptien l'aspect de l'artisanat, de l'engendrement et de la parole. Il faut nous demander maintenant *quand elle se place*. Une telle question semble mal posée, car ou bien la création se place tout naturellement au commencement, ou bien nous faisons de la philosophie et disons que la notion de temps n'a de sens qu'à l'intérieur d'un monde déjà créé. Je pense que nous pouvons maintenir notre question sans faire fi de la philosophie. Les Égyptiens, en effet, ont donné à ce « quand » une réponse fort caractéristique qui nous ouvre des horizons sur leur pensée : la création a eu lieu « la première fois (*sp tpj*) ». Mais cela n'est pas un commencement absolu. C'est seulement le commencement d'un processus. « Fois », en effet, signifie processus : « première fois coup de l'Orient », dit déjà un texte de la Ire Dynastie pour désigner un événement marquant [3]. D'autre part, cela n'exclut pas la succession chronologique ; loin de là, cela inclut d'autres

d'Héracléopolis me semblerait être un terrain propice aux éléments touchant à l'histoire naturelle.

1. Pap. Berlin 3055 XVI, 3 s. ; trad. chez GRAPOW, ZÄS 67, 1931, p. 36 ; le mot employé pour désigner le fait de donner un nom est le même que dans la doctrine de Memphis : *m'ṯ rn*.

2. Pap. Leyde I, 350, V, 16.

3. L.m. 17 ; texte : Urk. V, 30 (M.E.) ; une glose du N.E. sur le même texte fait naître *Ḥw* et *Śj'* du sang phallique de Rê, ce qui les sexualise quelque peu.

1. KEES, *Götterglaube*, p. 228, fait rentrer *Ḥw* et *Śj'* dans les « transpositions » du système d'Héliopolis ; BONNET, RÄRG, p. 319, va dans le sens que nous proposons ; une difficulté actuellement insurmontable est que pour Héliopolis nous ne possédons pas de document du genre littéraire de la doctrine de Memphis.

2. L. DÜRR, *Die Wertung des göttlichen Wortes im A. T. und im antiken Orient*, in : MVAeG 42, 1, 1938 ; les documents égyptiens, part. pp. 23 ss. et 134 ss., sont naturellement incomplets (cf. depuis p. ex. CT II, 7e, 23e ss., 43d) ; d'autre part, s'il fallait proposer une nouvelle interprétation, il faudrait renoncer à bien des choses ou les déplacer ; néanmoins ce travail conserve le mérite de présenter un choix abondant et intéressant de textes.

3. Annales d'Oudimou : SCHOTT, *Hieroglyphen*, in : AMAW 1950, nº 24, 1951, p. 30 et Pl. 9, fig. 19.

« fois » similaires, fondamentalement innombrables, qui sont les répétitions. L'Égyptien a effectivement commencé par dater d'après des « fois » régulièrement répétées, principalement celles de l'évaluation des biens pour l'impôt ; autrement dit la « fois » désignait, à titre d'exemple, la périodicité [1]. Nous verrons bientôt l'importance de cette simple expression *sp tpj*, et de la rapide interprétation que nous en avons déjà donnée, pour bien comprendre tout ce qui suit. En effet, si l'initialité est limitée à un processus, l'existence sans processus demeure possible avant la création. Le chaos, non seulement sans ordre, mais encore sans activité, est donc pensable [2]. Mais le commencement n'étant d'autre part qu'un commencement dans la mesure où une première fois doit être suivie de répétitions, on suppose nécessairement, soit le télos d'un monde tendant sans cesse à se parfaire, soit l'idée de la périodicité ou reproduction constante de la création. On verra que l'Égyptien a admis ce chaos et estimé nécessaire, sinon la téléologie d'un monde en progrès, du moins la répétition de la création dans la nature et l'histoire. Conformément à notre méthode, qui consiste à rechercher les grandes lignes de la phénoménologie dans les textes, nous avons, tout d'abord, à apporter des preuves de l'emploi de l'expression « première fois ». Elle est si courante qu'on l'emploie pour désigner l'époque originelle qui commence avec la création. Les locutions « la première fois » (*m sp tpj*), « depuis la première fois » (*dr sp tpj*), « comme la première fois » (*mj sp tpj*) servent chacune pour des états et des événements qui concernent la création et l'époque des origines. Mais pour apporter au moins un texte, choisissons l'introduction d'un décret rendu par Amon en faveur de la princesse Neshon (21e dyn.). Le dieu y est appelé celui « qui a commencé (*š"*) la terre la première fois » [3]. La création de la terre y est donc à la fois acte de la première fois et commencement, impliquant sinon l'accomplissement, du moins la répétition. Quant à cette répétition, elle s'accomplit dans le cours des choses naturelles, mais aussi dans celui de l'histoire. Nous allons entrer dans quelque détail. La nature subit quotidiennement la répétition de la création. On peut le déduire, pour commencer par quelque chose que presque personne n'a

1. Voir surtout : SETHE, *Die Entwicklung der Jahresdatierung bei den alten Ägyptern*, in : Unters. 3, 1905, part. pp. 75 ss.
2. OVIDE, *Métamorphoses* I, 8 ; disons déjà que le dieu égyptien qui symbolise la matière originelle, Noun, est, dans des textes récents, mis en relation avec un verbe *nnj*, « être inactif » : SETHE, *Amun*, § 145.
3. Texte : G. MASPÉRO, *Les momies royales de Déir el-bahari*, in : Mém. de la Mission I, 1889, p. 595.

vu, de bien des nuances délicates de style. Dans l'hymne dit aux dieux originels du temple d'Hibis (ligne 5) on dit du créateur Amon qu'il « a conduit (*sšm.n.f*) les étoiles ». La même tournure, simplement transposée, l'itératif, *sšm.f*, se trouve dans un hymne à Amon de Médamoud : « il conduit les étoiles » [1], et, dans la grande litanie au dieu du soleil la même idée est exprimée également à l'itératif : « (Rê) donne (*dj.f*) les étoiles sur sa voie », ce qui signifie qu'il le fait à nouveau chaque jour [2]. Mais on sait que le renouvellement de la création consiste surtout en ceci que le dieu du soleil émerge chaque matin de Noun, l'eau originelle, entraînant, par sa carrière diurne, l'ordre cosmique. La représentation, discutée sur certains points, de la douzième heure du voyage nocturne de ce dieu à travers le monde inférieur montre clairement Noun, l'eau originelle personnifiée, soulevant la barque du jour (*m'nḏ.t*) contenant le dieu du soleil sous son apparence matinale de scarabée, c'est-à-dire de « celui qui surgit à l'être ». La légende dit : « ces deux bras sortent de l'eau afin de soulever ce dieu » [3]. Cependant l'idée de renouvellement quotidien ne s'exprime pas seulement dans la sortie de l'eau originelle, mais aussi dans l'apparence de nouveau-né que l'on attribue au soleil levant, qui dans l'espace d'une journée parcourt toute une vie jusqu'à la vieillesse et à la mort. Nous en avons déjà parlé ailleurs ; au point de vue qui est maintenant le nôtre, cela signifie tout simplement que la nature, comme la première fois, recommence chaque jour à partir de zéro. On comprend alors que les régions privées d'ordre du Chaos (soit, par exemple, outre l'eau originelle Noun, l' « obscurité (épaissie) » (*kkw [sm'w]*)) ne soient pas supprimées par la création, mais continuent d'entourer le monde ordonné. Cela implique une constante menace que nous connaissons surtout par le mythe célèbre du combat sans cesse renouvelé entre le dieu du Soleil et le serpent Apophis, lequel est « repoussé », mais, puissance originelle et immortelle, jamais tué [4]. C'est

1. Texte et traduction chez E. DRIOTON, *Rapport sur les fouilles de Médamoud* (1926), in : FIFAO 4, 1927, pp. 38 s.
2. NAVILLE, *La litanie du soleil*, 1875, Pl. X, 23 ; cf. D. MÜLLER, *Ägypten und die griechischen Isis-Aretalogien*, in : ASAW 1961.
3. L'interprétation de l'ensemble du dessin a fait l'objet d'une polémique entre SCHÄFER, *Ägyptische und heutige Kunst und Weltgebäude der alten Ägypter*, 1928, p. 108 et SETHE, *Altägyptische Vorstellungen vom Lauf der Sonne*, in : SPAW 1928, nº 22, pp. 6 ss., auquel SCHÄFER a répondu à son tour par : ZÄS 71, 1935, pp. 15 ss. ; le dernier ouvrage sur l'ensemble de la question est : O. KAISER, *Die mytische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel*, 1959, pp. 20 ss.
4. HORNUNG, ZÄS 81, 1956, pp. 28 ss. avec des documents sur ce qui précède.

pourquoi chaque matin apporte non seulement la confirmation, mais aussi la reconquête violente de l'ordre institué « la première fois ». Il est cependant dans la nature des choses que le caractère violent d'une répétition de la création apparaisse surtout quand il s'agit non plus de la nature, mais de l'histoire. Le roi y incarne le dieu originel, et, de même que Rê repousse Apophis dans sa carrière diurne, de même « il (le roi) chasse le désordre (*isf.t*) en apparaissant sous les traits d'Atoum lui-même »[1]. On décrit alors le résultat d'une guerre par laquelle le roi « a chassé le désordre (*isf.t*) des deux pays » par ces simples mots : « l'ordre (*m''.t*) est rétabli, et le pays est comme la première fois »[2]. Ainsi, l'œuvre historique du roi répond au cycle de la nature et vise à préserver ou rétablir par la violence ce qui était institué dans la création : la Maat, qui, dans le domaine historique, est le bon ordre politique et dont nous avions déjà dit qu'elle était pour les hommes non seulement un don, mais en même temps un constant devoir (cf. *supra*, pp. 156 ss.). C'est dans l'accomplissement de ce devoir que culminait le rôle historique qu'avait à jouer le roi, aux yeux des Égyptiens, en tant qu'héritier du dieu créateur[3]. Cela prouve ce que nous avons affirmé au sujet des répétitions nécessaires de la « première fois » ; elles ont effectivement lieu, dans la nature et dans l'histoire, et elles montrent l'originalité de la conception égyptienne de l'une et l'autre. Nous découvrons toute l'importance de la loi fondamentale de périodicité, qui les régit et, d'une façon si étrange pour la pensée moderne, les unit[4]. Mais il y a une seconde chose à noter à ce sujet, et cette seconde chose aussi concerne l'idée de temps. Pour l'Égyptien, le monde avait en tant que création un commencement dans le temps. Cela pose tout d'abord la question de savoir s'il peut aussi finir dans le temps. La réponse est formelle : il le peut. Un chapitre du Livre des Morts nous a conservé cette menace du dieu originel Atoum, disant que lui qui est sorti du Chaos survivra à sa création : « la terre reprendra l'aspect de l'océan originel *(Noun)*, des eaux infinies *(ḥḥw)* comme dans son état premier. Je suis, moi, ce qui demeure... après m'être retransformé en serpent qu'aucun homme ne connaît, qu'aucun dieu ne voit »[5]. Alors Noun, maître du Chaos,

1. Urk. VII, 27 ; il s'agit d'Amen-em-het II ; cf. *supra*, p. 158.
2. Urk. IV, 2026, stèle de Tout-ankh-Amon dite de la Restauration ; cf. *supra*, p. 158.
3. HORNUNG, MDAIK 15, 1957, pp. 128 s.
4. Cf. là-dessus WILSON, *The Burden of Egypt*, 1951, pp. 13 s.
5. Chap. 175 ; traduction célèbre de KEES, *Lesebuch*, p. 28, cf. *supra*, p. 49. Pour les premiers mots : *iw t' r ij m nwn*, je préférerais la traduction littérale : « la terre (re)viendra en Noun » ; de toute façon il s'agit d'une disparition de la terre dans le désert d'eau originel.

sera à nouveau tout en tout et Atoum ne sera plus que le serpent qui lui est soumis ; si personne ne connaît ce serpent et si aucun dieu ne le voit, c'est simplement parce qu'alors il n'y aura plus ni dieu ni homme. *Les jeux sont faits.*[1], les mimes de la nature et de l'histoire ont achevé leur rôle. C'est à dessein que nous avons puisé dans le vocabulaire existentialiste. Le texte cité, en effet, relève par nature d'une doctrine authentiquement philosophico-scientifique du devenir et non du témoignage religieux, qui, par la foi au dieu créateur, ne laisse pas de place pour un retour au Chaos[2] ; loin de là, la religion rend éternelles les formes terrestres et leurs valeurs externes ou internes par les rituels d'ensevelissement ou par le tribunal des morts. Pour le philosophe de l'existence, la création peut finir, pour la foi et l'espérance de l'homme religieux elle sera éternelle. Or cette notion d'infinité nous amène à la seconde question que nous pose l'expression égyptienne « première fois » à propos du temps : l'éternité à quoi tendent la foi, l'espérance et les vœux de l'homme religieux, est-elle dirigée autant vers le passé et les origines que vers l'avenir ? Ici la réponse est : non. Nous avons d'un côté le commencement de l'être dans le temps, de l'autre son ouverture sur l'éternité. Sur ce dernier point, nous devons réserver le détail de notre exposé pour le chapitre suivant. La doctrine égyptienne de la mort, dont il traite, est la tentative grandiose et d'ailleurs fort complexe pour conférer la durée au présent ; à sa façon, l'art égyptien a traduit le dépassement de la mort comme « dernière fois » en tentant d'exclure le temps et de son contenu et de ses structures (cf. *infra*, p. 256). Disons simplement ici que les mots signifiant « éternité » : *nḥḥ* et *ḏ.t*, quelque nécessaire qu'il soit de les expliquer[3], aussi bien au point de

1. En français dans le texte.
2. Dans la doctrine de Memphis, par exemple, on chercherait en vain des phrases sur une « fin » de la création ; de même aucune prière d'un croyant à son dieu ne contient l'idée de la « mort » de ce dieu, causée par la limitation de tout ce qui est créé.
3. Cf. pour le moment G. THAUSING, *Mélanges Maspéro* I, 1935/8, pp. 35 ss., *Abd el-Mohsen Bakir*, JEA 39, 1953, pp. 110 s. (l'auteur se demande si *nḥḥ* n'aurait pas pu se rapporter primitivement à l'éternité passée ; j'en doute fort ; en tout cas une telle signification aurait été effacée par celle d'éternité future que ce mot a eue de façon dominante dans toute son histoire [cf. p. ex. déjà Pyr. 414c].) Cf. aussi HORNUNG, ZÄS 81, 1956, pp. 31 s. Autre argument en faveur de la synonymie des deux termes (se rapportant alors à l'avenir) : leur fréquente combinaison dans un schéma dualiste, p. ex. : « roi-*njśwt* de l'éternité-*nḥḥ*, roi-*bjtj* de l'éternité-*ḏ.t* » (attesté pour Thoth : Urk. VIII, 152 ; de même pour le roi : Edfou I, 290).

vue de leur sens premier et de leur rapport réciproque qu'à cause du sens spatial qu'ils peuvent avoir en plus de leur sens temporel, ont toujours été, dans la pensée égyptienne, orientés vers l'avenir, donc vers la durée éternelle en avant. C'est pourquoi à la « première fois » de la création correspond le « jusqu'en éternité » (p. ex. : *r nḥḥ ḏ.t*) et l'existence de l'Égyptien, dans la mesure où il est un homme religieux, a un commencement marqué par le créateur, mais pas de fin. Ce que l'on constate chez l'individu correspond donc au principe de la grande théologie de la création, et nous pouvons établir une correspondance terme à terme entre microcosme et macrocosme. L'individu, en effet, naissait, soit en langage religieux : était créé (cf. *infra*, pp. 239 ss.), mais ensuite était éternel, et il est remarquable qu'il en soit ainsi même pour le ka, porteur de la force vitale *méta*-physique. Même le ka, qui est destiné à exister éternellement et « auquel aller » signifie « mourir » ou ressusciter »[1], est créé comme l'homme lui-même (cf. *infra*, pp. 239 s.). En cela l'éternité égyptienne est différente de l'éternité vétéro-testamentaire et chrétienne. L'Égyptien ne connaît pas le « d'éternité en éternité » puisqu'il voit dans le commencement de la création, laquelle se confond pour lui avec le monde tel que nous le connaissons, un événement daté qu'il appelle « la première fois »[2]. Cela s'explique par le fait que son sens du temps est dirigé vers l'avenir, ce que trahissent, outre bien des textes sans ambiguïté, certaines tendances de sa langue, ou plus exactement la dynamisation et l'activation de sa conjugaison à suffixes, d'abord statique et passive[3]. Mais l'Égypte, et cela nous ramène à notre point de départ, est fondamentalement opposée à l'ancienne attitude grecque, dans la création elle-même et dans sa « première fois » ; le moment est venu de faire à ce sujet l'une de ces suppositions qui sont plausibles ou du moins tentantes, mais ne sauraient être prouvées. Dans cette « première fois » de l'acte créateur, n'est-ce pas la fierté qu'a l'Égyptien de sa civilisation qui s'exprime, lui qui à partir d'une préhistoire sauvage avait créé une civilisation originale et consciente d'elle-même, tout comme, inversement, le refus grec d'une création, amenant une naissance du monde, peut exprimer la conscience de peuples qui, sans doute possible, entrèrent en immigrants dans un monde

1. Dernière étude : U. SCHWEITZER, *Das Wesen des Ka im Diesseits und Jenseits der alten Ägypter*, in : ÄgFo 19, 1956, pp. 45 et 83.
2. MORENZ, *Die Zauberflöte*, p. 87.
3. Outre MORENZ, *op. cit.*, pp. 86-88, et depuis : WESTENDORF, MIO I, 1953, pp. 231 s.

déjà civilisé et, pour parler avec Philippe d'Oponte, ne firent que « mener à un but plus beau »[1] tout ce qu'ils trouvèrent sur place ? Et puisqu'aussi bien nous nous détendons en faisant des suppositions, faisons encore celle-ci. Ne peut-on retrouver, derrière les répétitions à l'infini de la « première fois » dans la nature et l'histoire égyptiennes et derrière la persistance maintes fois rappelée d'un Chaos, la situation géographique du pays, qui contraint — et cela aujourd'hui encore — ses habitants à défendre et si possible à étendre leurs oasis contre le désert menaçant ?

La question apparemment stupide du « quand » de la création en Égypte nous a donc en réalité appris beaucoup de choses sur la nature des phénomènes. La conception égyptienne du temps, en particulier, nous en est beaucoup plus claire. Après avoir découvert (cf. *supra*, p. 109), outre la place du temps dans la vie des hommes et des institutions, d'une part le cercle de la périodicité, d'autre part la droite tendant à l'infini, nous savons maintenant que la création elle-même est l'une de ces « institutions » qui se reproduisent périodiquement, cycliquement, et que la droite, partant de la « première fois », laquelle est un point fixe, se perd dans l'avenir, voulu éternel, de l'être individuel, et plus spécialement de la personne humaine.

Ceci étant bien clair, nous pouvons nous tourner vers un autre problème. Nous y avons déjà fait plusieurs fois allusion, et il se pose en ces termes : *à partir de quoi le créateur a-t-il créé le monde ?* Cela pose tout d'abord la question de l'existence d'un chaos matériel, question à laquelle — ce qui précède l'indiquait déjà indirectement — il faut répondre par l'affirmative. Noun, avons-nous dit, était l'eau originelle antérieure à la création et qui ne cesse pas d'exister quand elle n'est plus. Cette priorité de Noun s'exprime clairement dans son titre fréquent de « père des dieux »[2]. Noun est « père » simplement parce qu'il existe avant tous les autres : il n'est nullement plus grand que le véritable dieu créateur, auquel, au contraire, il dit lui-même : « mon fils Rê, dieu qui est plus grand que son créateur et plus puissant que ceux qui l'ont créé »[3]. De Noun sort, nous l'avons déjà vu, le Soleil, la première fois et toutes les fois. C'est pourquoi un hymne lui dit : « lève-toi, lève-toi (*wbn*), sors du Noun en te rajeunissant dans ton état d'hier »[4] et le dieu du Soleil

1. Epinomis 987 D.
2. P. ex. Urk. V, 8, glose du N.E. sur L.m. 17, 2.
3. Texte : Ch. MAYSTRE, *Le livre de la vache du ciel dans les tombeaux de la vallée des rois*, in : BIFAO 40, 1941, p. 63.
4. *r'-'n śf* peut aussi vouloir dire : « à ta place d'hier » ; L.m. 15 A II, 11 s.

est un « faucon qui se lève (ou : sort) du Noun » [1], etc. Mais bien qu'il soit certain que l'eau originelle Noun ait été conçue comme présente lors de la création, et évident que le dieu créateur (en tant que Soleil) en sort, les rapports entre le créateur et l'eau originelle n'ont jamais dépassé le stade temporel et spatial [2]. On put laisser se développer sur le même plan les eaux chaotiques ; nous aurons à en parler bientôt. Mais cela conduit à la naissance du monde, non à sa création. Rien là-dedans, me semble-t-il, ne dit que le créateur a fait le monde *à partir de* la matière du chaos [3]. Quiconque connaît les textes pensera tout de suite à une exception, mais un examen plus attentif montre qu'elle n'en est pas une en réalité. Nous pensons à ce passage de l'hymne de Berlin à Ptah : « ce que ta bouche a engendré, ce que tes mains ont créé, tu l'as tiré (*šdj*) du Noun » [4]. Isolés et à première lecture, ces mots ont l'air de dire que Ptah a extrait du Noun la matière nécessaire à sa création. Or en réalité, comme on l'a bien vu [5], il s'agit d'après le contexte d'une allusion à Ta-tenen qui est identifié à Ptah et qui est « la terre sortant (de l'eau originelle) » ; si Ptah l'a tirée du Noun, cela ne signifie pas qu'il l'a formée de cette matière, mais au contraire qu'il l'en a séparée — ce qui est tout autre chose et dont nous parlerons dans ce même chapitre. Le trait dominant est bien plutôt le suivant : le dieu créateur « qui s'est engendré lui-même » (*wtṯ św ḏś.f*) [6] ou « qui est issu de lui-même » (*ḫpr ḏś.f*) [7], s'il surgit du chaos du pré-monde, auquel, comme Atoum, il peut revenir un jour (cf. *supra*, p. 49), ne fait pas son œuvre à partir de cette matière. Prenons pour exemples les trois fonctions principales du créateur. Quand il agit comme artisan, le matériau dont il se sert n'est pas appelé « Noun » ou d'un nom semblable. Si d'aventure on indique la matière première, elle est empruntée à la réalité empirique, comme l'argile et la paille dont le divin

1. *wbn* ou *iw m nwn* : L.m. 71, 1 ; texte et trad. : MORENZ, *Mélanges Schubart*, 1950, pp. 105 et 77 ; Pap. Carlsberg I, 19 s., texte et trad. : H. O. LANGE-O. NEUGEBAUER, Pap. Carlsberg nº 1, etc., in : KDVS, Hist.-fil. Skrifter I, 2, 1940, Pl. 1 et p. 19.
2. Sur le rapport spatial, cf. SETHE, *Amun*, § 78.
3. SETHE, *Amun*, § 99, apporte deux exemples d'inscriptions d'époque grecque des temples de Thèbes, selon lesquels Ptah a ciselé les 8 dieux originels « à partir du Noun (*m nwn*) » ; mais la seule intention de ce texte est manifestement de montrer que Noun est le plus ancien des dieux originels issus de lui (SETHE, § 120).
4. IV, 8 s., WOLF, ZÄS 64, 1929, pp. 23 et 26.
5. WOLF, *op. cit.*, p. 28.
6. P. ex. de Ptah ; *id.* III, 1.
7. Également de Ptah, p. ex. Edfou II, 37.

maçon forme l'homme [1]. Si — seconde fonction — le créateur engendre, il n'est bien entendu question que de sa virilité. Si, enfin, il crée par la parole et la pensée, c'est, logiquement, la parole nommante qui appelle vraiment les choses à l'être. Quiconque maintenant lira la doctrine de Memphis avec attention ne trouvera dans cet hymne à la parole créatrice pas la moindre allusion à une matière préexistante dont aurait eu besoin la parole de la divinité. Par contre il s'est passé quelque chose de tout différent : le créateur Ptah a été uni aux puissances originelles physico-cosmiques Noun et sa parèdre Naounet, sous le nom de « Ptah-Noun, le père qui (a engendré) Atoum, Ptah-Naounet, la mère, qui a enfanté Atoum » [2]. En d'autres termes, le créateur attire et absorbe les puissances de la matière originelle. Cela se produit parce que (ou : cela se produisit quand) ces puissances commencèrent à avoir une place dans la théologie égyptienne grâce à la doctrine de la naissance du monde, doctrine avec laquelle une théologie de la création essentiellement différente fut obligée de trouver un compromis parce que la pensée égyptienne a pour principe de ne renoncer à rien d'essentiel. Nous avons donc affaire à une appropriation d'éléments hétérogènes par la doctrine de Ptah. Si donc Noun et Naounet sont incorporés à l'acte créateur, ils n'interviennent que dans et par la personne de Ptah qui seule est déterminante. Rendons les choses claires par un exemple diamétralement opposé : Mardouk de Babylone forme le monde, d'après le grand récit accadien de la création, à partir de la dépouille de Tiamat qu'il a tuée [3] ; Ptah, lui, absorbe la puissance originelle du pré-monde, se l'approprie, est donc tout en tout et crée le monde par sa seule parole. Pour prix de ce progrès, l'Égypte eut à conserver le Chaos autour des parties ordonnées de la création (cf. *supra*, p. 49) [4]. Tout ceci nous a ouvert la voie pour apprécier en connaissance de cause cette activité de la divinité créatrice que l'on peut appeler l'ordonnancement, mais que nos sources

1. Amen-em-opé XXIV, 13/17 ; cf. *supra*, p. 99.
2. Inscription de Shabaka 50a/51a ; SETHE, *Dram. Texte*, pp. 46 s. et JUNKER, *Götterlehre*, pp. 16 s.
3. Tablette IV, 135 ss. ; la meilleure traduction, celle de E. A. SPEISER, chez Pritchard, ANET, p. 67.
4. En Israël la même persistance du Chaos se manifeste, ici encore, dans la mer que JHWH « a fermée avec des portes », à qui il « a donné des limites, une porte et un verrou » (Job 38, 8ss).. Mais ici comme ailleurs dans l'A.T. (Ps. 74, 13 s., 89, 10 s., 104, 9 s. ; Prov. 8, 28 s. ; Jér. 5, 22 ; cf. W. ELTESTER, *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann*, 1954, part. pp. 214 s.), JHWH se présente comme le Seigneur et sa souveraineté comme parfaitement effective.

appellent « séparation ». Dans toutes les religions, l'un des traits essentiels de la création est sans doute la différenciation. C'est pourquoi le dieu originel de l'Égypte se nomme « l'Unique qui se transforme en millions d'êtres » [1]. Ce mot a un sens généalogique, donc temporel et historique. La différenciation, par contre, qui concerne le monde en tant que nature, se présente comme un acte unique et spatial. Le créateur, dit-on, sépare les choses. Plus exactement, il sépare le ciel et la terre, qui, d'après une conception qui n'est nullement particulière à l'Égypte, étaient primitivement un tout indifférencié [2]. Déjà un texte des pyramides parle de l'époque « où le ciel fut séparé (*wpj*) de la terre, et où les dieux montèrent au ciel » [3]. Les êtres des origines y assistaient ; ce sont eux « qui virent la séparation (*wp.t*) du ciel et de la terre » [4]. La théogonie d'Héliopolis a adopté cette idée et lui a donné sa forme classique : Shou, dieu de l'air et fils d'Atoum, sépare Nout, déesse du ciel, de Geb, dieu de la terre, en l'élevant. L'une des raisons données est un ordre du dieu originel d'Héliopolis [5]. Mais le rôle de séparateur n'est pas exclusivement réservé à Shou. Il est attribué à Ptah dans son union avec Sokaris et Osiris, « grand dieu qui a séparé le ciel de la terre » [6], et aussi à Oupouaout d'Assiout (et Abydos) qu'on loue d'être celui « qui a séparé le ciel de la terre » [7]. Mais l'idée d'une séparation du ciel est également présente là où il est question pour une divinité de « soulever le ciel », lequel donc était primitivement en bas. Cela est attesté pour Ptah entre autres ; il est très intéressant de noter que ces textes débouchent sur l'identification de ce dieu avec Shou [8] et sur l'œuvre créatrice du Memphite : « Ptah, maître de la Maat..., qui souleva le ciel et créa (*irj*) ce qui est, qui créa les hommes et produisit (*mśj*) les dieux » ; ou encore : « Ptah, maître de la Maat..., qui souleva le ciel, qui trouva (*gmj*) ce qui est et produisit (*mśj*) tout ce qui existe » [9]. Le contexte prouve qu'ici Ptah n'est pas un dieu lié à la fonction qui consisterait à séparer le ciel de la terre, mais

1. Cf. p. 196, note 1.
2. MORENZ, RGG, 3e éd. 1959, III, col. 329.
3. Pyr. 1, 208c.
4. CT IV, 36 (Spell 286).
5. KEES, *Götterglaube*, p. 226.
6. Stèle de Leyde V, 12.
7. Dernière étude : P. MUNRO, ZÄS 85, 1960, p. 64.
8. Pap. Berlin 3048 III, 5 ; WOLF, *op. cit.*, pp. 20 s.
9. Sources du N.E., texte et traduction chez SANDMAN-HOLMBERG, *The God Ptah*, 1946, p. 10* et p. 34 ; j'explique l'emploi, très rare, de *gmj* (trouver), pour l'activité du créateur par le fait que le cœur de Ptah conçoit la création.

qu'il crée de son côté, librement, dans l'acte de séparer. La même chose est vraie de Khnoum d'Esné qui élève le ciel [1]. Au bout de cette ligne nous trouvons l'Isis des arétalogies grecques, d'après lesquelles cette Égyptienne devenue la grande déesse hellénistique dit : « j'ai du ciel séparé la terre ». Ici aussi le contexte montre qu'il s'agit de l'activité qui consiste à créer le monde, car la phrase suivante dit ceci : « j'ai assigné leur route aux étoiles » [2]. Ainsi donc, la séparation des parties de l'univers est en Égypte l'une des façons de créer. Mais ici nous empiétons sur l'aspect « naissance du monde » et il est temps de passer, pour la fin du chapitre, à l'étude de cet aspect.

Lorsque nous nous sommes demandé *quand* et *à partir de quoi* la création avait lieu, elle nous a, dans les deux cas, posé le problème de l'existence d'une matière originelle, présente dès avant la « première fois » et susceptible de servir de matière première au travail du créateur. Nous avons vu alors que la création, étant un événement, se distinguait radicalement de la matière originelle et que celle-ci cessa même d'être considérée comme la matière première préexistante qu'un créateur se contentait d'ordonner. Nous avons appris que Noun était le nom fondamental de la matière originelle et qu'il incarnait les eaux originelles. Mais Noun ne devait pas rester seul être antérieur à la création : il devint de son côté le centre d'un *système de mythologie naturiste concernant la naissance du monde* [3]. Ce système est fondé premièrement sur l'octroi à Noun, être masculin de par son genre grammatical, d'un complément féminin, Nounet, ou (d'après la transcription grecque) Naounet, qui désigna l'anti-ciel situé au-dessous des eaux originelles. Il repose ensuite sur l'apparition de deux couples, qui, selon toute vraisemblance, distinguent et personnifient des attributs de Noun : Houh et Hahouhet d'une part, Kouk et Kaouket d'autre part, les premiers symbolisant l'infini, les seconds l'obscurité. Enfin il fut achevé par un autre couple du nom de Amon et Amaounet, personnifiant l'air ; ainsi s'ajoutait, comme nous l'allons voir, un nouvel élément caractéristique à l'océan originel infini et obscur [4]. Noun et Naounet, Houh et Haouhet, Kouk et Kaouket, Amon et Amaounet composent un ensemble de quatre couples appelé

1. Temple d'Esna, texte n° 394 ; traduction récente chez SAUNERON-YOYOTTE, *La naissance du monde*, 1959, p. 72.
2. M 12f ; cf. D. MÜLLER, *Ägypten und die griechischen Isis-Aretalogien*, in : ASAW 1961.
3. Sur ce qui suit cf. la thèse de SETHE, capitale et déjà plusieurs fois citée : *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis*, in : APAW 1929, n° 4.
4. SETHE, *op. cit.*, §§ 126 ss. et 145 ss.

habituellement les « Huit ». Quant à la ville qui fut manifestement le berceau du système, elle s'appelait la « (ville des) Huit » (*Ḫmnw*), nom qui, par l'intermédiaire du copte Shmoun, s'est maintenu jusqu'à nos jours dans le duel (peut-être dû à deux quartiers) arabe Ashmounên (« les deux Huit »). Cette ville de Moyenne-Égypte, importante historiquement et spirituellement, est généralement connue sous le nom d'Hermopolis, suivant la tradition égyptienne et grecque selon laquelle Thoth, identifié par les Grecs à leur Hermès, y occupa les fonctions de dieu local [1]. Ce système appelle trois sortes de remarques. Tout d'abord, il s'agit de la matière dont est fait le monde et non de la vie organique ; ensuite, la matière est personnifiée par un procédé mythologique ; enfin, le fait que l'on met en relief certaines qualités de la substance originelle dénote un certain souci scientifique. Le premier point nous oblige à rechercher d'autres sources concernant les origines de la vie à l'intérieur des doctrines de la création ; nous aurons à en reparler. Le second nous rappelle que même à propos de la nature le seul langage possible est celui du mythe, et que l'Égypte n'a pas connu de sécularisation de la physique (cf. *supra*, pp. 28 s.), le troisième enfin met bien en lumière la ligne de démarcation entre création et avènement du monde, car il trahit un intérêt évident pour les qualités de la substance originelle, dont les doctrines de la création ne font que laisser deviner l'existence. Mais, et ce serait une preuve de plus du fait qu'en Égypte la pensée scientifique ne se détache jamais de la religion, la frontière entre matière originelle d'une part, créateur et création d'autre part n'était pas fermée. Au contraire, lors de la naissance de l'être, le chaos prit un double visage : il apparut désormais à la fois comme substance et comme puissance et mit en mouvement la masse inerte. C'est, en effet, ce qui se passe quand l'air, matériel lui aussi, se déchaîne en tempête au-dessus des eaux originelles. « Après avoir plané, calme et immobile, au-dessus du Noun inerte, invisible comme un rien, il put à un moment donné se mouvoir, apparemment de lui-même, et troubler le Noun en profondeur, en sorte que la vase qui y reposait se contracta pour former la terre ferme, émergeant tout d'abord sous l'aspect de la « haute colline » ou de l' « île de feu » à l'emplacement d'Hermopolis » [2]. Puis, à partir de cette colline originelle, née

1. Sethe, *op. cit.*, §§ 65 ss.
2. Sethe, *op. cit.*, § 151 ; sur l' « île de feu », emplacement originel d'Hermopolis (en particulier comme lieu de naissance du dieu du Soleil) et dans ses autres fonctions, cf. Kees, ZÄS 78, 1942, pp. 41 ss.

d'elle-même sans acte créateur, quoique par l'intervention des éléments ayant valeur de divinités, les dieux élémentaires forment la terre et l'ordonnent en créant la lumière. « Ils prennent pied sur la colline originelle (*ḳ'j*) » et « créent (*ḳm'*) la lumière (*šw*) » [1]. C'est pourquoi ils sont appelés « pères et mères qui ont fait la lumière (*irj šw*) » ou « hommes et femmes qui ont créé la lumière (*ḳm' šw*) ». Un texte qui explique le déroulement de la création parle des dieux élémentaires comme de ceux « qui ont fait la lumière comme étant (ou : par) le rayonnement (*m m'w.t*) de leur cœur ». Si ce dernier texte reste sur le plan scientifique, en ceci qu'il fait venir la lumière d'un rayonnement, les sobres formules des premiers indiquent une création personnelle de quelque chose d'entièrement nouveau. Les images employées sont surtout celles de la naissance ; n'est-il pas, d'ailleurs, question de pères et de mères ? On dit aussi expressément que ces dieux originels masculins et féminins « ont enfanté (*mśj*) le dieu du Soleil » [2]. Nous espérons que les sources ainsi évoquées auront assez montré que la frontière entre naissance du monde et création du monde est ouverte, et dans quelle mesure caractères scientifiques et caractères religieux s'y recouvrent. Tentons-en une brève interprétation systématique. La matière dont est fait le monde est sans doute possible personnifiée et divinisée. Ceci place sur le plan mythique la doctrine qui dit qu'elle naît du mouvement (air). C'est pourquoi cette doctrine est conciliable avec celle, religieuse, de la création, toute différente puisque, selon elle, le monde naît à la suite d'un acte déterminé. La matière originelle, en effet, engendre la lumière du soleil et avec elle la vie et l'ordre du monde. La tendance à l'immanentisme est stoppée par l'avènement de la croyance à une création. Citons encore en guise de conclusion un fait propre à nous montrer comment les choses apparaissent au croyant. Pour cela nous choisirons le point de vue d'un théologien du dieu Amon, dont on sait qu'il a commencé par être l'un des huit dieux originels, celui de l'air, mais qu'il était devenu depuis longtemps un dieu au sens complet du terme (cf. *supra*, pp. 114 ss.). Que fait le théologien pour donner à son dieu la plus grande puissance possible ? Il l'identifie, la chose est compréhensible et bien connue, au Soleil (Amon-Rê), mais tout en lui faisant absorber également Noun. Ceci, une fois encore, se produit de la manière la plus remarquable : Amon, le plus

1. Temples de Thèbes 145b, 35c ; textes et traduction chez Sethe, *op. cit.*, § 96.
2. Textes et traduction chez Sethe, *op. cit.*, § 100.

jeune des deux, devient supérieur à Noun, son aîné, et porte désormais des surnoms tels que : « Noun l'ancien, né le premier », ou : « Noun l'ancien, l'originel des deux pays, qui créa les originels, roi des dieux », ou encore : « Noun l'ancien, né la première fois (*ḫpr m sp tpj*) »[1]. Or cela signifie tout simplement que, parce qu'assimilé à Amon, Noun devient un être des origines à la façon des dieux créateurs, dont le signe distinctif est de naître d'eux-mêmes « la première fois », c'est-à-dire au début de la création. En d'autres termes, parmi les adorateurs d'Amon la doctrine de l'avènement du monde est absorbée par la foi à la création, Noun est absorbé par Amon-Rê. Le croyant s'intéresse à la puissance créatrice, qui a une valeur religieuse, et non à la naissance, objet d'étude scientifique, du monde ; il s'intéresse au dieu créateur et universel Amon et non à la substance qu'est Noun. C'est pourquoi on ne peut nier l'hypothèse que l'Égypte aurait réfléchi à la naissance du monde plus que ne nous le laissent entrevoir les débris d'une littérature qui nous a été transmise par des théologiens, donc par des hommes qui se souciaient non de l'avènement, mais de la création du monde, non de Noun et de ses propriétés, mais d'Amon, créateur du monde et de la vie, maître de l'histoire et refuge du cœur oppressé (cf. *supra*, pp. 145 s.).

Nous avons souligné précédemment que la conception d'une naissance du monde, qui transparaît dans la doctrine hermopolitaine des huit dieux originels, s'occupait de la matière du monde mais non de la vie organique. Cela nous amène à nous demander si les doctrines de l'avènement du monde se sont préoccupées aussi de l'origine de la vie elle-même. C'est effectivement le cas, et nous pouvons citer au moins deux doctrines que l'on trouve, bien qu'ici aussi les documents soient incomplets, dans une littérature très variée. Nous retrouvons, comme nous pouvions nous y attendre, la mythologie, mais cette mythologie a ceci d'honnête qu'elle explique la vie par la vie. Voici tout d'abord le mythe selon quoi *le monde est issu d'un œuf*[2]. L'idée est que cette mystérieuse substance qui paraît être de la matière brute[3] et pourtant produit un jeune être vivant a jadis produit également la vie dans l'absolu. Son expression habituelle est

1. Textes et traductions chez SETHE, *op. cit.*, § 140.
2. Collation et interprétation des textes chez MORENZ, *Mélanges Schubart*, 1950, pp. 74/83 ; quelques-uns également depuis chez ROEDER, *Hermopolis* 1929-1939, 1959, p. 186 (V, § 44).
3. L'égyptien *inr*, « pierre », a le sens figuré de « coquille d'œuf » : Wb. I, 98, 6 ; sur le fond cf. p. ex. M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, I, 1941, p. 648.

la suivante : le dieu du Soleil est sorti d'un œuf sous forme de faucon, ce qui, grâce au rôle de cette divinité, marquait le début de la vie sur la terre. Le Livre des Morts, où, par une usurpation magique, l'homme s'identifie aux plus grands dieux, nous dit de l'origine du dieu à corps de faucon : « je suis le grand faucon sorti de son œuf »[1]. Le passage direct du faucon au soleil se trouve déjà dans les textes des sarcophages du M.E. : « ô Rê, qui te trouves dans ton œuf »[2]. Il est évident qu'en étudiant ces documents concernant l'origine de la vie on rencontre inévitablement une question qui est, *mutatis mutandis*, celle de savoir ce qu'il y a eu pour commencer : une poule ou un œuf ? L'œuf des origines premières, en effet, est quelquefois expliqué par la ponte d'un oiseau originel et appelé : « l'œuf du grand caqueteur (*ngg*) »[3]. Cela permet d'ailleurs de rapporter la doctrine de l'œuf originel à la théologie d'Amon, donc aussi bien à la doctrine de la naissance du monde (Amon étant l'un des huit dieux originels) qu'à la foi en la création (Amon étant le créateur du monde). D'une part on n'hésite pas à appeler Amon « grand caqueteur »[4], d'autre part on dit du dieu du soleil qu'il « est sorti de l'œuf caché, enfant des huit dieux originels »[5] ; l'œuf est donc le moyen donné de la naissance de la vie, qui sert aussi de lien entre la doctrine de l'avènement matériel du monde et celle de l'engendrement créateur. Il est impossible de savoir avec certitude où cette idée prit naissance et si même elle a eu une patrie. On en trouve les premières traces dans les textes des pyramides en relation avec l'ibis Thoth qui habite les marais du Delta : « va, tourne-toi vers les deux (moitiés d')œuf, va à P, le lieu de Thoth »[6]. Mais ce qui est tout à fait certain, c'est que cette conception finit par se fixer à Hermopolis, où se trouvait même comme relique l'œuf originel, ancêtre de tous les êtres vivants. Les inscriptions de Petosiris, en tout cas, disent de cette ville que « là reposent les moitiés de l'œuf avec tous les (êtres) qui en sont issus »[7]. On peut se demander si, en tant qu'Ibis, Thoth n'a pas amené l'idée de l'œuf originel, depuis les marécages, paradis des oiseaux,

1. L.m. 77, 2 ; cf. MORENZ, *op. cit.*, p. 76.
2. L.m. 17, 57 = Urk. V, p. 55 ; MORENZ, *op. cit.*, p. 74.
3. L.m. 54, 2 ; MORENZ, *op. cit.*, p. 75.
4. P. ex. Pap. Leyde I, 350, IV, 6 ; MORENZ, *op. cit.*, p. 76.
5. SETHE, *Amun*, § 160.
6. Pyr. 1 271 c, cf. KEES, ZÄS 60, 1925, pp. 14 s., et MORENZ, *op. cit.*, p. 78 ; sur Thoth comme « fils de la coquille d'œuf », cf. aussi L.m. 134, 9.
7. LEFEBVRE, *Petorisis* II, pp. 38 s. = Inschr. nº 62 ; MORENZ, *op. cit.*, p. 79.

jusqu'à Hermopolis, où elle a pu entre autres s'associer à la doctrine locale de la naissance du monde et des huit dieux originels, et où l'on devait placer un jour le lieu unique d'origine du monde et de la vie [1]. Plus important pour nous est ce à quoi nous faisions allusion en disant que l'œuf servait d'intermédiaire entre matière originelle et création. Cette tendance se retrouve dans de tardives inscriptions de Thèbes où elle aboutit à une union avec Ptah qui est appelé : « Ptah qui créa (*ḳm'*) l'œuf, qui (entendons : soit Ptah, soit l'œuf) sortit du Noun (*prj*) » [2]. Il est clair que ce texte fait rentrer la doctrine de l'avènement du monde, centrée sur l'œuf, dans la théologie centrée sur le dieu créateur Ptah, et même la rattache à la doctrine de l'avènement du monde centrée sur Noun, dont est issu l'œuf ou le créateur Ptah.

Cet œuf nous introduit dans la zoologie, et ceci, soit que l'espèce oiseau se cache derrière une notion mythique comme le grand caqueteur, soit que la représentent le faucon, donc le soleil, et l'ibis, donc Thoth. Nous trouvons par contre un autre germe de la vie organique qui relève de la botanique. C'est la fleur de lotus, dont sont censés provenir, une fois de plus, le dieu du soleil, donc la vie elle-même. Ici la littérature, toujours fragmentaire et dispersée, est complétée par une foule de documents picturaux, surtout de basse époque [3]. Nous ne nous demanderons pas si cette doctrine elle aussi doit être rapportée à un lieu précis et plus spécialement si elle se rattache primitivement au dieu Harsaphès d'Héracléopolis, lequel est, comme son nom l'indique, « celui qui se trouve sur son étang », donc très vraisemblablement une plante aquatique [4]. Ce qui par contre est

1. Sur l'origine deltaïque de Thoth : Kees, *Götterglaube*, pp. 48 et 305 s. ; sur la qualité de lieu cosmogonique d'Hermopolis : Morenz, *op. cit.*, p. 94 et Morenz-Schubert, *Der Gott auf der Blume*, 1954, p. 47.

2. Sethe, *Amun*, § 122 ; sur la possibilité de voir Ptah au lieu de *śwḥ.t* (l'œuf) l'antécédent du participe *pr* écrit sans terminaison féminine, cf. Morenz, *Mélanges Schubart*, p. 81, note 4.

3. Collation et interprétation des documents chez Morenz-Schubert, *Der Gott auf der Blume*, 1954, pp. 13/82 ; cf. aussi Roeder, *Hermopolis*, p. 190 (V, § 50).

4. Morenz-Schubert, *op. cit.*, pp. 22 ss. ; qu'il me soit permis de souligner ici encore que sur ce point il ne peut être question que d'une hypothèse, sans doute à mon avis non dépourvue de fondement, mais qui sera insuffisamment prouvée tant que nous n'aurons que peu de documents sur Harsaphès (ce que je disais déjà p. 29 de mon *op. cit.*). Si j'avais alors invoqué un passage de Tacite (Annales II, 60), selon quoi « Héraclès », qui est l'*interpretatio graeca* d'Harsaphès d'Héracléopolis, passe pour être le plus ancien habitant d'Égypte (*op. cit.*, p. 30), j'ajouterai aujourd'hui (grâce à un aimable renseignement de E. Hammerschmidt) une tradition copte qui fait naître Jésus à Héracléopolis, ce

sûr et pour nous important, c'est le fait que, tout comme la doctrine de l'œuf originel, celle du lotus originel a été mise en relation avec le dieu du Soleil et s'est ainsi largement répandue. La forme la plus simple de cette assimilation est celle où le dieu du Soleil est appelé « grand lotus qui émergea (*ḫ'j*) du Noun » [1], et où par conséquent le dieu qui donne naissance à la vie est identifié à une plante originelle sortie un jour des eaux originelles. Mais une autre forme, plus récente et plus courante, en est l'idée du dieu assis ou debout sur la fleur et que pour cela nous pouvons appeler « Der Gott auf der Blume ». Choisissons dans la masse des documents qui en parlent un texte qui nomme sinon la substance originelle, du moins un lieu ayant les origines pour âge et pour fonction : « (dieu du soleil) qui sortis du lotus sur la 'haute colline', qui de tes yeux illumines les deux pays » [2]. En ce cas, la plante originelle surgit à l'endroit où la terre était sortie des eaux originelles sous les espèces de la colline originelle ; on peut donc dire que notre texte associe de façon frappante la naissance de la vie à l'origine de la substance brute et, si l'on nous permet ce néologisme, ajoute à la cosmogonie une biogonie. Quant à la production du dieu du soleil par la fleur, elle est décrite comme une naissance : ce dieu est un enfant, il « ouvre les yeux » dans le lotus [3], etc.

Ainsi nous avons aussi montré par les textes la doctrine mythico-scientifique de la naissance du monde, plus exactement de la matière dont est fait le monde, et de la vie. Nous pensons donc avoir donné à cette doctrine la place qu'elle mérite par rapport à celle, religieuse, de la création du monde et de la vie. Pourtant *il ne faut pas souligner exagérément cette distinction.* En effet les textes que nous possédons mettent assez souvent les doctrines de l'avènement du monde au service de la foi au créateur, en les rapportant aux dieux créateurs Rê, Ptah ou Amon. Il est permis d'avancer que la plus grande partie de ce qui est dit de Noun et presque tout ce qui est raconté de l'œuf ou du lotus originels ne fait qu'expliquer ou décrire ceci : avant la création au sens propre il y avait quelque chose ; en outre

qui fait de cette ville un lieu d'origine du salut : G. Giamberardini, *Il natale nella chiesa copta*, 1958, pp. 14 s. (On peut, sans, comme cet auteur, faire le parallèle avec Hermopolis, renvoyer directement à Héracléopolis).

1. Ostracon de la 20e dyn. : Erman, ZÄS 38, 1900, p. 24 ; cf. Morenz-Schubert, *op. cit.*, p. 46.

2. G. Daressy, ASAE 17, 1917, p. 122 ; cf. Morenz-Schubert, *op. cit.*, p. 47.

3. Dümichen, *Baugeschichte des Dendera-Tempels, etc.*, 1877, 12 ; cf. Morenz-Schubert, *op. cit.*, p. 48.

œuf et lotus forment parfois le pont entre la substance originelle et le premier engendrement ou la première création. En ce sens il est permis de voir dans les doctrines de l'avènement du monde des sortes d'auxiliaires de la théologie de la création destinés à compléter à partir de mythes naturistes préexistants les dogmes disant que Dieu « est né de lui-même » ou « s'est engendré lui-même » ; il y avait l'œuf ou la plante dont pouvait sortir le dieu créateur, et de leur côté ces principes de la vie organique étaient issus de l'océan originel. Nous croyons possible que les formules que nous venons de citer concernant un « self-made God » soient même une protestation contre les doctrines de la naissance du monde, destinée à bien indiquer la distance qui sépare le dieu créateur des phénomènes naturels. Toutefois, comme la *rabies theologorum* était chose fort rare en Égypte, nous n'avons pas de trace d'une polémique directe, et l'on se contente de mettre l'accent sur la doctrine religieuse aux dépens de la doctrine scientifique. Si, pour finir, nous regardons au croyant, nous constatons qu'il avait la possibilité de trouver un écho de la naissance du monde même dans les dogmes créativistes. Il était donc dans une situation comparable à celle d'un adorateur de JHWH lisant le récit de la création selon la source P ; il ressemblait aussi au Juif pieux en ceci que les premiers mots de la Bible n'exposent absolument pas nécessairement une *creatio ex nihilo* ; on sait, en effet, qu'ils peuvent être compris comme une proposition relative asyndétique et traduits comme suit : « au commencement, quand Dieu créa le ciel et la terre, la terre était un tohu-bohu », etc. [1]. Nous devons nous interdire d'évoquer tous les rapports d'ordre phénoménologique ou même historique et génétique entre les traditions égyptiennes et le récit biblique de la création. Disons pourtant ceci : les textes égyptiens peuvent montrer au chrétien, théologien ou non, et sur un terrain neutre, que les doctrines scientifiques de l'avènement du monde ne peuvent causer aucun tort à l'idée d'un dieu créateur et à la foi en Lui. Nous constatons au contraire qu'une création ne perd pas en grandeur, quand, à cause de notions scientifiques préexistantes ou contemporaines, elle se contente, au lieu d'une *creatio ex nihilo*, d'un événement qui remplace une existence privée d'histoire par quelque chose d'entièrement nouveau : l'ordre et la vie. Car c'est un événement, nous l'avons dit, que cette « première fois » par laquelle commence

1. D'ailleurs le sens traditionnel n'est attesté expressément pour la première fois que dans les LXX.

la création égyptienne. Si vraiment renoncer au dogme de la *creatio ex nihilo* enlevait quelque chose à la foi, on le récupérerait mille fois par la chance d'une réconciliation sincère et authentique avec la science. Ceci ne signifie pas qu'il faille rendre à la science l'appareil mythique qui la voile en Égypte. Posons enfin une question qui, malgré son résultat négatif, nous replace au centre de l'égyptologie et nous ramène au début du présent chapitre ; peut-on distinguer dans le temps les doctrines religieuse et scientifique, tout au moins en ce sens que certaines époques auraient été plus spécialement ouvertes aux intérêts scientifiques ? On pourrait dire que le premier interrègne, en même temps que les problèmes anthropologiques, comme la naissance du ba (« âme »), a connu des observations empiriques qui s'y rattachaient [1]. Ou bien l'on pourrait rappeler que la même époque a conféré à Hermopolis, la « (ville des) Huit », une importance dépassant le cadre régional et que donc, si la doctrine des huit dieux originels est plus ancienne, elle semble n'avoir acquis son importance nationale qu'à ce moment-là. Mais tout cela nous maintient provisoirement dans un marécage d'hypothèses, et même la date et l'histoire littéraire de la doctrine de la création centrée sur Ptah de Memphis, telle que l'enseigne, par exemple, l'inscription de Shabaka, sont si peu sûres qu'ici également l'on n'ose guère encore décider de ce qui est antérieur. Contentons-nous donc de constater l'existence de deux doctrines et de savoir que cette tradition, informée par la liturgie ou la dogmatique, grâce à quoi nous les connaissons, a mis la naissance naturelle du monde au second plan par rapport à la création par Dieu. Mais que la pensée du créateur soit ensuite formulée dans de perpétuelles louanges, que l'accent soit mis sur l'acte créateur de la « première fois », et que le créateur loué prenne la place même de Noun qui lui est antérieur, que le créateur ensuite, par un progrès constant, devienne le soutien et pour finir le maître du roi d'Égypte, donc le centre de la notion égyptienne d'état, laissons en conclusion le poète le dire lui-même en toute plénitude dans l'hymne à Ptah : « Salut à toi, grand et ancien, Ta-tenen, père des dieux, grand dieu de la première fois, qui as formé les hommes et fait les dieux, qui as donné le branle à la création ; premier, après qui est né tout ce qui est venu, qui fis le ciel par ce que créa ton cœur, qui le soulevas en élevant Shou, qui fondas la terre par ce que toi-même tu as fait, l'as entourée du Noun (et) de la mer, qui as

1. P. ex. CT II, 95a (Spell. 99) ; cf. *infra*, p. 265.

fait le monde inférieur (et) donné le repos aux morts, qui (y) fais voyager Rê pour les réconforter en tant que Seigneur d'éternité (*nḥḥ*) et maître de l'infini (*ḏ.t*), maître de la vie qui fais respirer la gorge, qui donnes le souffle à tout nez, qui maintiens chacun en vie par tes aliments, à qui sont soumises la durée de la vie, (ou plus exactement :) la limite et le cours de la vie (*š'j rnn.t*), sur l'ordre de qui (*prj.t m r'.f*) l'on vit, qui fournis les aliments à sacrifier à tous les dieux sous ta forme de grand Noun (ici : le Nil), Seigneur d'éternité (*nḥḥ*) à qui est soumis l'infini (*ḏ.t*), souffle de vie pour quiconque accompagne le roi à sa capitale en son nom de ' roi des deux pays ' »[1].

1. Pap. Harris I, 44, 3 ss. ; traduction récente chez ROEDER, *Die ägyptische Religion in Texten und Bildern* I, 1959, p. 50.

CHAPITRE IX

LA MORT ET LES MORTS

Nous avons déjà dit dans le précédent chapitre qu'aux yeux des Égyptiens le monde créé peut retourner au néant en sorte que l'idée de mort répond à celle de création même sur le plan cosmique. Mais la mort n'en reste pas moins un phénomène qui concerne en premier lieu l'individu et qui, en particulier, qualifie de façon décisive la vie consciente de l'homme par la longueur et la profondeur de son ombre. C'est pourquoi nous ne croyons pas inutile de consacrer quelques mots d'introduction à la *création de l'homme*, qui a pour conséquence, parce que pour pendant, sa mort. Il va de soi que nous ne nous occuperons que des aspects religieux de la question ; celle de savoir si et dans quelle mesure l'Égyptien était capable de penser à la naissance et à la mort en termes autres que religieux n'a pas à être soulevée ici. La création de l'homme fait partie de la création dans son ensemble ; en ce sens le présent paragraphe n'est qu'un appendice au chapitre précédent. Commençons par l'idée, bien attestée à partir du M.E., que les hommes sont nés des larmes du dieu créateur, plus spécialement du dieu du Soleil. Ce mythe repose sur l'un de ces jeux de mots depuis toujours célèbres et féconds, car les mots « homme » (*rmṯ*, plus tard *rmt*) et « larme » (*rmj.t*) ont presque les mêmes consonnes ; or une vieille superstition veut que la similitude des mots atteste et justifie un lien entre les choses. Or les textes en question ont tous, si rien ne m'a échappé, un caractère général, et quand on fait allusion au fait que les hommes sont sortis comme larmes de l'œil de Dieu, on a coutume de dire qu'ils « sortirent de son œil, c'est-à-dire qu'on emploie un prétérit et que l'on n'entend pas exprimer une répétition constante[1]. Ainsi ce mythe à fondement étymologique semble être par nature lié au processus même de la création ; on ne songe évidemment pas à son actualisation renouvelée dans chaque nouveau-né. Il en est tout autrement, par contre, de l'idée que le dieu Khnoum forme l'homme (et son ka) sur le tour. Ici aussi la mythologie est manifestement présente, mais

1. Documents chez HINTZE, ZÄS 78, 1943, pp. 55 s.

aussi la valeur individuelle de cette conception, donc la continuité de l'œuvre de ce dieu. Rappelons seulement la célèbre image du temple des morts de Hatshepsout à Deir el-Bahari, où l'on voit distinctement Khnoum modeler *hic et nunc* Hatshepsout (et son ka) [1]. Si la chose doit nous retenir un instant, il convient de dire tout d'abord que Khnoum (ou les dieux-béliers ou boucs qui finissent par être réunis sous son nom) doit sa fonction créatrice à la vigueur sexuelle du bélier (ou bouc) qui, comme le taureau, était chez les Égyptiens un symbole de fécondité [2]. Ensuite certains textes donnent à penser que le passage de cette puissance à la forme particulière de l'habileté à modeler sur le tour de potier est lié à un haut-lieu précis du culte de Khnoum : la ville d'Antinoé. Du moins le dieu qui, précisément, modèle Hatshepsout, est appelé « Khnoum le potier, seigneur de *Ḥr-Wr* (= Antinoé) ». On a, à ce sujet, formulé l'hypothèse tentante, bien qu'actuellement non démontrable, que le caractère local de Khnoum comme potier s'expliquerait parce que la localité en question aurait été dans le passé un centre de poterie, comme il a existé et existe de tels centres artisanaux [3]. Quoi qu'il en soit, cette idée, qui avait certainement un arrière-plan concret, parla tellement aux imaginations qu'elle devint monnaie courante dans tout le pays [4]. Sachant donc que ce mythe n'est qu'une image frappante de l'activité créatrice du dieu, nous ne trouverons point étonnant que l'Égyptien se soit abstenu de le dogmatiser, mais lui ait gardé une certaine souplesse et même ait su le rattacher au fait naturel de la reproduction. Dans le même récit de l'engendrement et de la naissance d'Hatshepsout où Khnoum joue le rôle d'un potier, le dieu dit qu'il a créé la princesse « dans ce corps du dieu, le premier de Karnak », c'est-à-dire dans le corps du dieu Amon, qui, selon le dogme royal, est le vrai père du roi. C'est pourquoi Khnoum, en modelant, ou bien qu'il modèle, crée « vraiment » la semence dans le corps de celui qui engendre [5]. Mais nous voici arrivés à un point où d'autres dieux se joignent à Khnoum : cela suffit à nous permettre d'y voir l'occasion d'importantes affirmations

1. Texte : Urk. IV, 223 s. ; reproduction : E. NAVILLE, *The Temple of Deir el bahari* II, 1896, Pl. 48 ; autres documents attestant le modelage de particuliers par Khnoum chez A. M. BADAWI, *Der Gott Chnum*, 1937, p. 53.
2. Sur le rôle génétique de Khnoum, cf. BADAWI, *op. cit.*, p. 55.
3. SCHOTT, OLZ 42, 1939, col. 93.
4. BADAWI, *op. cit.*, pp. 52 ss. ; première attestation : Pyr. 524a.
5. Urk. IV, 223 ; cf. SETHE, *Urkunden der 18. Dynastie, bearbeitet und übersetzt*, 1914, p. 104, note 1 ; cf. aussi BADAWI, *op. cit.*, p. 45.

religieuses. C'est ainsi qu'il est dit dans le grand hymne au soleil d'Amarna, à propos de Jāti (Aton) : « celui qui fait venir le liquide séminal dans les femmes en vue de la conception, qui fabrique la semence dans les hommes, qui anime le fils dans le sein de sa mère » [1]. La même idée peut aussi se présenter sous la forme suivante : Dieu a créé les êtres mâles et femelles en vue de l'accomplissement de l'acte procréateur. Cela est précisément dit, entre autres, du même Khnoum, dans un texte de l'époque gréco-romaine : « il a créé les taureaux pour engrosser les vaches » [2]. Sur les êtres humains nous trouvons la même idée dans les arétalogies d'Isis en grec, lesquelles sont à peu près contemporaines, et dont nous aurons à reparler (Chap. XI). Enfin le dieu peut être à la fois créateur des organes génitaux et initiateur de l'acte, mettant ainsi les choses en route. Amon, en tout cas, est celui « qui a créé les parties honteuses de la femme (et) inventé celles de l'homme, il a été le premier à pratiquer la volupté (*nḏmj.t*) quant aux femmes » [3]. En d'autres termes, l'Égyptien ne s'est nullement contenté d'images mythiques mais a, de la façon la plus naturelle, repris au monde pour le donner à Dieu le mérite d'avoir donné le jour à l'homme, en en faisant le créateur des organes génitaux et le pionnier de l'instinct sexuel. Cette conviction est entrée, sous forme de confession de foi, dans quantité de noms propres qui signifient que la divinité a créé ou donné l'enfant : « Celui-qu'a-fait (*irj*)-Ptah », « Celui-qu'a-donné-Osiris » (Petosiris), etc. [4]. A le bien comprendre, nous trouvons ici une confession de foi centrale et démythologisée. Mais il ne faut pas nous représenter le mythe du potier comme plus ancien et les formules copiées sur la nature comme plus récentes ; l'un et les autres découlent de la même foi au dieu créateur et maître de la vie, et ne s'excluent donc ni logiquement ni chronologiquement. Ce que l'Égyptien disait, dans les hymnes ou par les noms propres, au culte et en particulier, de Dieu, créateur de la vie, ce n'est au fond rien d'autre que ce que dit, avec de délicates précautions, le chrétien à son enfant proche de l'adolescence, quand il lui explique que Dieu a déposé l'enfant sous le cœur de la

1. Texte : DAVIES, *Amarna* VI, 27, 6 ; trad. : SETHE chez SCHÄFER, *Amarna in Religion und Kunst*, 1931, p. 65. (On verra que mon interprétation diffère de celle de Sethe : « qui transforme l'eau [= le sperme] en êtres humains »).
2. BRUGSCH, *Thesaurus* 625 A ; d'Esné, centre du culte de Khnoum.
3. Pap. Leyde I, 350, V, 1 s. ; dernière exégèse de la seconde partie : ZANDEE, *De hymnen aan Amon*, p. 52.
4. Exemples chez RANKE, *Personennamen* II, p. 227.

mère afin qu'elle le mette au monde sous la forme prévue par la nature [1].

Si Dieu était le créateur de la vie — au premier commencement et dans chaque cas particulier — on peut supposer qu'il est aussi le *maître de la mort*. Nos sources le confirment, et, ici encore, aussi bien *in principio* que pour chaque cas particulier. Rappelons tout d'abord nos propres recherches sur la notion de destin en Égypte (cf. *supra*, pp. 105 s.). Nous avons vu que le « destin » est primitivement et principalement le cadre de l'existence, donc la durée de la vie et le genre autant que l'heure de la mort. Or, nous l'avons dit, le maître du destin, donc de la mort, est Dieu. A ce propos, nous avons vu que la souveraineté de Dieu, en opposition radicale avec la conception grecque, se manifestait en ceci qu'il décidait dans chaque cas particulier : « (Amon) prolonge la durée de la vie et la raccourcit ; il donne du supplément au destin (à la durée de la vie) de celui qu'il a pris en affection » [2]. Ou encore : « j'ai envoyé (mes messagers) en Égypte pour demander à Amon cinquante ans de supplément à mon destin » [3], etc. Ces notions sur la souveraineté de Dieu à l'égard de la mort, bien que nous les ayons dégagées par des efforts antérieurs et que nous nous contentions ici de les résumer à l'extrême, sont de première importance pour notre présent sujet également. Ajoutons-y l'idée fort répandue que les dieux ont coutume de rendre effectif leur pouvoir de maîtres de la vie et de la mort par l'intermédiaire de messagers [4].

Pourtant nous ne pouvons limiter à cela notre réponse au problème de la mort. Ajoutons pour commencer, que, bien que décidée dans chaque cas particulier par la divinité, *la mort est conçue comme un élément de l'ordre du monde*. Cela suffit à montrer qu'elle est l'un des phénomènes qui manquaient au monde d'avant la création, et s'inscrit donc dans cette liste négative d'éléments qui ne font partie que du monde créé et de son ordre. Tel texte affirme, d'une création remontant à l'époque des origines (celle du défunt roi par Atoum), qu'elle a eu lieu « alors que le ciel n'était pas encore, que la terre n'était pas encore, que les hommes n'étaient pas encore, que les dieux n'étaient pas encore,

1. L'appréciation du mythe de Khnoum par le Dr. H. SCHELER, *Der Marxismus-Leninismus über Religion und Kirche*, 1956, dans un Cahier de la « Gesellschaft zur Verbreitung wissenschaftlicher Kenntnisse » (Série D, Cahier 5), témoigne d'une rare insuffisance de compréhension.
2. Pap. Leyde I, 350, III, 17.
3. OUEN-AMON : Pap. Golénischeff 2, 57 s.
4. Exemples chez FIRCHOW, *Mélanges Grapow*, 1955, pp. 89 ss.

que la mort n'était pas encore » [1]. Il est donc logique que les êtres qui datent d'avant la création « échappent (*nhj*) au jour de la mort » [2]. Réciproquement, il est tout aussi logique que même les dieux, étant des êtres créés, soient mortels. Nous avons également trouvé cela dans de nombreux textes déjà (cf. *supra*, pp. 47 s.). Ajoutons seulement ici que, tout naturellement, cette qualité n'influe en rien sur le culte qui leur est rendu. Elle s'inscrit dans la doctrine mythique de la création ; mais est oubliée à propos de chaque dieu dans son culte. On peut tenter une conciliation en disant, par exemple, que chaque dieu peut être assimilé à un dieu originel au moyen de la théologie et par là arraché à la création et à la mort. En réalité le croyant, tout simplement, ne pense pas, quand il prie, à ces mythes de la création, mais s'adresse à un dieu en qui il voit la personnification de la puissance qu'il croit agissante.

Ceci revient à dire qu'à proprement parler *la mort est un problème humain* ; nous avons donc à découvrir ce qu'a été le comportement de l'Égyptien à son égard. Commençons par une remarque par nature indémontrable, mais ayant l'évidence de la vérité : le paysage égyptien, présentant dans toute la vallée du Nil une mince zone de vie entourée d'un désert de mort, paysage où tout paysan de la Moyenne et de la Haute Égyptes pouvait voir chaque jour la frontière impitoyable et presque tracée au cordeau entre la terre arable et le désert, ce paysage, dis-je, ne pouvait que maintenir l'idée de mort constamment présente à l'esprit de l'Égyptien. Il faut y ajouter que, pour des raisons économiques, les cimetières ne se trouvaient pas au milieu des terres cultivables, mais au bord du désert, ce qui contribuait encore à suggérer l'association du désert et de la mort. Tout cela devait être une éloquente leçon au sens du vieux texte liturgique allemand : « Mitten wir Leben sind mit dem Tod umfangen... » [3]. Effectivement, l'Égyptien a prévu sa mort pendant sa vie comme sans doute personne d'autre sur terre. Mais réservons pour la fin cette intensité du rôle de la mort et traitons pour le moment de ce que l'on a appelé « the attitude of the ancient Egyptians to death and the dead » et « la notion

1. Pyr. 1466 b/d ; trad. chez GRAPOW, ZÄS 67, 1931, p. 35 ; cf. aussi SANDER-HANSEN, *Tod*, p. 8.
2. Pyr. 1467a.
3. Extraits de la première strophe : « Tandis que nous sommes en vie, assiégés par la mort, qui cherchons-nous qui nous sauve pour que nous trouvions grâce ? Toi seul, Seigneur... O Dieu d'éternité, ne nous laisse pas sombrer dans la cruelle angoisse de la mort !... » (*N. d. T.*).

de mort chez les Égyptiens »[1]. Le mieux est de commencer par la question simple de savoir si l'on trouve dans les documents égyptiens une trace de la peur de la créature humaine devant la mort et de la répulsion qui en résulte. La réponse est un oui très net. Dans un fragment de la plus ancienne sapience que nous connaissions, celle, antérieure à Ptah-hotep, de Hor-djedef, se trouve cette phrase : « basse (sans doute : oppressante, *dḥ'*) est pour nous la mort, haute est pour nous la vie »[2] ; le sage recommandait alors de parer à l'angoisse de la mort par un mobilier funéraire impeccable. Une formule courante à partir du M.E. comme appel aux vivants demande : « vous qui aimez à vivre et haïssez de mourir, prononcez (pour le mort la prière des morts), etc... »[3]. Sous le N.E. et plus tard se trouvent des descriptions excessivement pessimistes de l'état du mort ; nous en citerons quelques-unes. Dans le tombeau de Nefer-hotep, postérieur à l'époque d'Amarna, les femmes se lamentent en ces termes : « toi qui (étais) riche en domestiques, tu es dans le pays qui aime la solitude. Celui qui aimait à ouvrir les jambes pour marcher est entravé, serré dans ses bandelettes et immobilisé. Celui qui, riche en étoffes, aimait à s'habiller, dort dans son vêtement de la veille »[4]. Ainsi la mort livre l'homme à la solitude, à l'impossibilité de se mouvoir, à une pauvreté apparente. Il convient de noter que cette lamentation se rapporte à la scène de l'ouverture de la bouche ; on est contraint d'en conclure que cette peur instinctive n'était pas rassurée par un rite qui pourtant (cf. *supra*, p. 207) était destiné à rendre chacun des organes du mort capable de fonctionner et lui-même tout entier vivant. Le rite est censé rendre la marche aux jambes, et pourtant la lamentation souligne de trois termes le fait qu'elles sont paralysées[5]. Un peu plus tard, pendant qu'on fait passer le Nil à la dépouille d'un dénommé Moïse (sous Ramsès II), hommes et femmes s'écrient : « celui qui aimait à boire est au pays sans eau, le propriétaire de nombreuses granges s'en est allé » ; et les pleureuses du cortège déclament : « que tu es pitoyable, toi qui (étais) riche en domestiques. Il passe devant toute sa famille, il est parti pour le pays de l'ombre éternelle, là où il n'y a pas de lumière »[6]. Aux privations déjà citées s'ajoutent

1. Ce sont là les titres d'écrits respectivement de GARDINER, 1935, et de SANDER-HANSEN (MDVS 29, 2), 1942.
2. POSENER, RdE 9, 1952, p. 113.
3. P. ex. Urk. VII, 14.
4. Texte et traduction chez LÜDDECKENS, *Totenklagen*, p. 112.
5. Telle est aussi l'interprétation de LÜDDECKENS, *op. cit.*, p. 172.
6. LÜDDECKENS, *op. cit.*, pp. 134 s.

donc la soif et l'obscurité. Disons tout de suite que le manque d'eau est déploré même dans le Livre des Morts, mais que dans la suite on a donné à ces maximes un sens théologique[1]. Quatre siècles plus tard, à l'époque bubastide, un prêtre d'Amon, Nebnetérou, fait profession d'épicurisme et justifie son « carpe diem » par cette description de l'état de mort : « ce qui vient après la vie est douloureux, cela implique l'absence de ce qui jusque-là était à toi, de ce qui t'appartenait, cela implique que l'on est assis dans la maison d'inconscience (*nḫm-ib*) tandis que l'on annonce un matin qui pourtant ne vient pas..., cela implique que l'on ne sait rien, que l'on dort quand le soleil est à l'Orient, que l'on a soif à côté de la bière »[2]. A l'absence des biens terrestres s'ajoute maintenant l'élément intellectuellement négatif d'un état apparenté au sommeil, ce qui porte à son comble la misère du mort. L'allusion finale à la soif à côté de la bière nous montre une fois de plus que l'on doutait de l'animation rituelle du mort, lequel sans doute n'est pas privé de la bière que l'on dépose à ses côtés, mais est dans une situation telle qu'il ne peut en faire usage. Dès la fin de l'époque ptolémaïque, Ta-im-hotep, femme d'un prêtre, décrit avec encore plus de détails le sort des défunts, après avoir, elle aussi, recommandé de jouir de la vie : « l'Occident (l'empire des morts) est le pays du sommeil, une obscurité pesante, le lieu de ceux qui y sont (euphémisme pour : les morts). Dormir est leur occupation. Ils ne se réveillent pas pour voir leurs frères. Ils ne peuvent apercevoir leurs pères ni leurs mères. Leurs cœurs se passent de leurs femmes et de leurs enfants[3]. L'eau de la vie, en quoi est la nourriture de toute vie, elle est soif pour moi. Elle (ne) vient (qu')à celui qui est sur terre. J'ai soif, alors qu'il y a de l'eau à côté de moi. Je ne connais pas le lieu où je suis (?) depuis que je suis parvenu à cette vallée »[4]. Suivent des expressions qui attestent le caractère imprévisible du moment de la mort et la crainte qu'on en a ; nous aurons bientôt à y revenir. Ce que nous venons de lire n'ajoute rien d'essentiel, mais insiste sur l'aspect « solitude » à propos spécia-

1. Chap. 175.
2. Texte et traduction chez KEES, ZÄS 74, 1938, pp. 78 s. (Il s'agit naturellement de la bière boisson !)
3. Ainsi, bien que mis dans la bouche d'une femme, ce texte suppose la situation d'un homme ; ou bien il a en réalité été rédigé par l'époux de Ta-im-hotep, ou bien c'est simplement parce qu'il s'agissait de formules destinées à des hommes.
4. Stèle BM 157 ; texte : BRUGSCH, *Thesaurus* 918 ss. ; je donne la traduction de OTTO, *Biogr. Inschr.*, p. 193 ; cf. aussi celle de ERMAN, *Mélanges E. Sachau*, 1915, pp. 108 ss.

lement des membres de la famille [1] ; relevons-y une fois de plus le scepticisme à l'égard de l'utilité des boissons qui ont effectivement été offertes. Bien entendu tous ces textes attestent également que l'Égyptien nourrissait des doutes quant aux idées, doctrines et coutumes concernant son Au-delà ; des doutes, par exemple, quant à une existence désincarnée et aux rites censés animer le mort. Nous aurons à y revenir. Il faut avant toutes choses dire que ces passages attestent ce pour quoi nous les avons évoqués en premier : l'effroi de la créature humaine devant l'événement qui la prive des biens concrets de sa vie terrestre : les aliments et la boisson, la liberté de mouvements et la lumière, la société et les capacités intellectuelles. Il n'est donc pas étonnant que le premier texte par nous cité dise que l'on « déteste mourir » ou qu'un arrêt lapidaire de la doctrine de Memphis accorde à la Maat la vie, mais à l'injustice la mort (cf. *supra*, p. 160). Nous comprenons en ce cas que l'Égyptien ait voulu vivre. Seules des époques de grande détresse et de danger quotidien peuvent inspirer des aveux, qui n'ont de sens que comme des exceptions datées, tel celui-ci : « petits et grands disent : j'appelle la mort ! » [2], véritable retournement de la formule normale, qui exprime le désir de vivre. C'est le moment de dire que le personnage connu sous le nom de « désespéré » et son « dialogue avec son ba » sont en dehors du débat, car on ne croit plus que l'auteur soit un candidat au suicide, mais on pense que l'ouvrage doit être une dissertation sur le problème d'anthropologie, posé par la mort, des rapports entre le ba libre de ses mouvements (il a un corps d'oiseau) et la dépouille mortelle liée au tombeau (cf. p. 266) [3]. Revenons en conclusion à l'essentiel de notre sujet et reproduisons le mélancolique aveu d'un contemporain de Nebneterou, prêtre d'Amon (22e Dynastie) : « le fugitif instant où l'on reçoit les rayons du soleil vaut plus que l'éternité où l'on domine sur l'empire des morts ». On a eu parfaitement raison de comparer cette déclaration par laquelle le mort fait allusion à son assimilation à Osiris, roi de l'Au-delà, à la célèbre

1. Ici encore on sent le doute quant à l'efficacité des rites ; quoi qu'il en soit, il y a dans les textes des Sarcophages une maxime portant le titre magique : « union des parents (*'b.t*) dans l'empire des morts » (CT II, 160 s., titre de Spell. 136).
2. Admonitions IV, 2 ; texte et traduction dans l'édition de GARDINER, p. 36.
3. Sur l'histoire du problème et sa solution à la fois littéraire et scientifique dans notre sens, cf. HERRMANN, *Untersuchungen zur Überlieferungsgestalt mittelägyptischer Literaturwerke*, 1957, pp. 62 ss. ; il va de soi que l'on continue à étudier ce texte ; cf. actuellement R. O. FAULKNER, JEA 42, 1956, pp. 21 ss. et A. HERMANN, OLZ 54, 1959, col. 257/259.

lamentation d'Achille dans la Nekuia, où il repousse les consolations d'Ulysse [1]. Nous croyons que tous ces textes qui vont du début de l'A.E. à la fin de l'époque ptolémaïque, bien qu'avec des différences, expriment l'angoisse en face de la fin, moins en face de la mort en elle-même qu'en face de la fin d'un état que l'on juge positif et du commencement d'un autre, infiniment long, qui paraît négatif. Je n'irai pas jusqu'à prétendre qu'il n'y a nulle part ailleurs de telles descriptions à la fois massives et détaillées de ce dont est privé le mort dans sa tombe. Ce qui est permis, me semble-t-il, c'est de voir dans l'incontestable massivité des affirmations égyptiennes l'inévitable contre-partie de l'idée de cadavre vivant, qui, on le sait, s'y est maintenue jusque par-delà la fin de l'ère païenne, et de son symbole frappant et horrible : la momification de la dépouille. N'en disons qu'un mot ici ; s'il y avait une vie après la mort et si elle consistait en une continuation de l'existence corporelle, et si logiquement on conservait le corps et lui construisait une maison meublée de tout le nécessaire, cette vie devait nécessairement paraître tôt ou tard pleine de privations, les rites d'animation des solutions de remplacement et l'actualisation magique des offrandes par la liturgie des sacrifices aux morts, ambiguë. Effectivement les lamentations sur la vie du tombeau ne sont qu'une énumération de privations, ce qui en fait la contre-partie aux listes d'offrandes pour les morts [2]. On peut trouver le lien entre les deux dans l'allusion à des objets qui s'ils sont là, comme la bière ou l'eau, ne sont d'aucune utilité au pauvre cadavre. Ainsi pesamment lié à la terre, l'Égyptien sembla, malgré une espérance fondée sur l'assimilation à Osiris, n'avoir jamais compris le véritable désir de la mort, nourri non de désespoir mais d'espérance, tel que nous le connaissons, par exemple, par les martyrs chrétiens et qui trouva son expression classique dans l'une des épîtres de la captivité : « Christ est ma vie et la mort m'est un gain... J'ai le désir de partir et d'être avec Christ, c'est de beaucoup ce que je préférerais » (Phil. I, 21 et 23). Du moins devons-nous nous garder de comparer à la parole de l'apôtre des désignations de la mort ayant l'air laudatif, comme : « le beau sort » [3] ou même son remplacement par le

1. *Odyssée* XI, 489/491 ; nous devons la connaissance du texte égyptien et de cette frappante comparaison à A. DE BUCK, lui-même bien trop tôt parti depuis lors : Jb. d. Kgl. Akad. d. Wiss., 1957/8, 1958, pp. 74 ss.
2. Sur ce genre de listes, cf. p. ex. JUNKER, *Gîza* I, 177 ss. ; II, 69 ss. ; III, 98 ss.
3. Chant du harpiste de Nefer-hotep 2 et Harris 500, VI, 3.

mot « vie » (sarcophage = « maître de la vie », etc.). Loin de là, ce sont des euphémismes qui attestent donc l'attitude exactement opposée : la peur du *nomen ipsum* de la mort [1].

Les textes cités jusqu'ici disaient sans doute que la mort était affligeante ou haïssable, mais songeaient surtout à la situation qu'elle entraîne. Il nous faut parler maintenant de *l'acte même de la mort*. Nous ne serons pas étonnés de le voir également apprécié en un sens défavorable. Au premier abord ce ne semble pas être le cas quand on dit d'elle, comme on le fait souvent, qu'elle est un sommeil ; effectivement, ce terme implique la possibilité pour le mort d'être réveillé et de se réveiller ; un fils ne dit-il pas (à très haute époque) à son père mort : « mon père, lève-toi, reçois pour toi cette tienne eau... soulève-toi sur ton côté gauche et appuie-toi sur ton côté droit » [2], et même : « il a dormi, ce grand (Osiris mort), après s'être endormi ; réveille-toi, lève-toi » [3]. Cet appel à se réveiller a d'ailleurs eu pour conséquence que l'on a appelé les offrandes au mort « sortie à la suite d'un appel (*pr.t*[*hr*] *ḫrw*) ». En tant que prémices du salut, tout d'abord pour le roi, puis pour tous les morts, Osiris porte le titre de « celui qui se réveille sans dommage (*rś-wḏ'*) » [4], etc. Sans doute cela repose-t-il sur une très ancienne conception de la mort, attestée, bien avant les débuts d'une tradition écrite, par la disposition accroupie des morts néolithiques, expliquée avec vraisemblance comme le recroquevillement d'un dormeur, à cause, en particulier, de sa tête soulevée [5]. Le rite des offrandes s'y rattachait directement ; ce rite, à son tour, entraîna le mythe : le mort devenant Osiris et connaissant des aventures (cf. *supra*, pp. 117 s.) [6]. Mais, autant il est assuré que cette conception de base a été maintenue dans le culte d'Osiris comme une sorte de fossile caractéristique, autant il est clair que les lamentations que nous venons de citer décrivent précisément le sommeil comme un état insatisfaisant et indésirable. Il est lié à la vie dans l'ombre, et quand Ta-im-hotep nie expressément le réveil, donc les contacts familiaux, il en ressort que, tout au moins à basse époque, le rituel, ici encore, ne convainquait plus autant.

1. Documents et bonne interprétation chez GRAPOW, *Bildliche Ausdrücke*, pp. 18 s. et 138 ; cf. aussi SANDER-HANSEN, *Tod*, p. 25.
2. Pyr. 1877e/1878c.
3. Pyr. 735a/b.
4. P. ex. Pyr. 331c.
5. G. BRUNTON-G. CATON-THOMPSON, *Badarian Civilisation*, 1928, p. 18 ; JUNKER, *Merimde Vorbericht*, 1929, p. 200.
6. Sur tout cela cf. aussi KEES, *Totenglauben*, 2e éd. 1956, pp. 14-16, ainsi que de BUCK, *De godsdienstige Opvatting van de Slaap*, 1939, et SANDER-HANSEN, *Tod*, pp. 12 s.

Si, à l'aube de l'histoire, l'homme s'est satisfait d'une mort conçue comme un sommeil, si plus tard, par le rite et le mythe, il a pu la rendre supportable (exemple classique : la foi en Osiris), à l'époque où sa conscience est pleinement éveillée enfin, ce peuple attaché à la terre et à sa lumière fait éclater son aversion pour la sombre mort, dont le sommeil n'est plus qu'une métaphore péjorative. Mais il y a aussi des images verbales qui par nature excluent toute interprétation laudative, fût-elle limitée à une époque précise. La plus frappante est celle qui fait de la mort un brigand ; reconnue et étudiée depuis longtemps [1], nous savons désormais qu'elle a été employée plus spécialement à propos des jeunes morts et qu'elle a été fort répandue à partir du M.E. [2]. Voici le passage de la sapience d'Ani qui a jadis attiré sur cette question l'attention des spécialistes : « la mort vient, elle vole (lire *ḥnp* au lieu de *ḥrp*) l'enfant qui est encore sur les genoux de sa mère, comme l'homme devenu un vieillard ». A cette image négative correspond un morceau sur l'inflexibilité de la mort dont on voudrait bien pouvoir détourner les messagers en les achetant : « il n'y a pas de messager de la mort qui accepte des présents pour négliger (ce pour quoi) il a été envoyé », dit le père de Petosiris d'Hermopolis [3]. Mais la contrepartie de cette affirmation, souhait qui nous semble vain et quelque peu puéril, n'y correspond pas moins : « puisse la mort vous oublier (*śmḫ*) ! » [4]. Les sentiments du mourant enfin sont exprimés, toujours par Ta-im-hotep, en des termes qui ne prêtent à aucun malentendu : « la mort, son nom est ' viens! ' ; elle appelle tout homme. Eux viennent à elle aussitôt, bien que leurs cœurs frémissent de terreur devant elle » [5]. Ces citations suffiront car, quand le présent ouvrage sera paru, le lecteur pourra sur le sujet « Death as an Enemy » étudier une monographie qui donnera certainement à ce qui est ici traité par allusions une base solide et l'élargira dans bien des directions [6].

1. GRAPOW, ZÄS 72, 1936, pp. 76 s. (sur Ani V, 2/4).
2. Ph. DERCHAIN, CdE 33, 1958, pp. 29 ss.
3. Texte : LEFEBVRE, *Petosiris* II, p. 90 = no 127 ; trad. : OTTO, *Biogr. Inschr.*, p. 184.
4. Inscription de la statue de Neshor, 26e Dyn. ; texte (très endommagé) : P. PIERRET, *Recueil d'inscriptions inédites du Louvre* I, 1874, pp. 21 ss. ; trad. : OTTO, *op. cit.*, p. 164. Cela pourrait être une ultime sécularisation de l'ancienne croyance qui voulait que, par son union avec le dieu originel, le roi échappât à la mort (Pyr. 1467a, cf. *supra*, p. 000). On pourrait voir un stade intermédiaire de cette évolution dans ce vœu des textes des sacrophages à propos des simples particuliers : « quant à la mort, puisses-tu lui échapper » (CT I, 284g).
5. Trad. d'après OTTO, *op. cit.*, p. 193.
6. L'étude en question, due à J. ZANDEE, est parue dans Studies in

S'il est vrai que la mort n'a cessé d'être de plus en plus redoutée de l'Égyptien, il n'en reste pas moins qu'*elle lui était présente tout au long de sa vie et qu'elle intervenait plus ou moins profondément dans les tâches de sa vie terrestre*. Cette présence, avons-nous dit, lui était rappelée par le paysage, par le désert sans vie encerclant son oasis et par l'emplacement des tombeaux. Elle s'exprime donc aussi de l'intérieur en paroles et en actes. Commençons par les premières, car elles sont assez claires pour se passer d'explication. Voici l'une des maximes de la sapience du scribe Ani : « tu ne dois pas sortir de ta maison (= mourir) si tu ne connais pas le lieu où doit reposer (ta) dépouille. Fais connaître le lieu où tu désires que repose ta dépouille afin que l'on puisse (t')ensevelir. Imagine(-le) comme le chemin qu'il faut prendre... Orne ton lieu qui est dans la vallée, le tombeau qui doit abriter ta dépouille. Maintiens-le présent à ton esprit (*imj r ḥ'tj.k*) parmi tes devoirs... comme les grands anciens qui reposent ensevelis dans leur tombeau ». Suit, comme fondement de ce conseil, la phrase citée plus haut sur la mort, brigand qui vient sans tenir compte de l'âge [1]. Ainsi, le choix et l'aménagement du tombeau comptent au nombre des devoirs du vivant. Le prêtre Petharpocratès, qui vécut sans doute sous les Ptolémées, se vante « d'avoir été un homme prévoyant (*śwn*) tandis qu'il était dans sa force, qui maintenait sa mort présente à son esprit (*rdj m ib*) tandis qu'il était vigoureux » [2]. Le contexte, que nous ne citons pas, nous contraint d'admettre que la pratique du culte des morts et le souvenir des autres étaient une façon d'exprimer son propre *memento mori* ; enfin Petharpocratès espère que la postérité appliquera en sa faveur le principe : « on fait (quelque chose) pour celui qui a (lui-même) fait (quelque chose) ». Ainsi, la pensée constante de la mort a pour conséquence autant le souci de sa propre sépulture que le culte des autres morts. Mais ce que le sage Ani a mis, au temps du N.E., sous forme de sentence, après visiblement une analyse introspective, cela se trouve sous une forme très simple dans la plus ancienne sapience connue. Har-djedef donne ce conseil : « fais splendide ta maison de la nécropole et excellent ton lieu

the History of Religions (Supplements to Numen) V, 1960. Nous n'avons donc pas pu la mettre à profit, mais elle aurait enrichi, et non modifié, notre tableau.

1. Ani IV, 11 ss. ; le sens du texte a été dévoilé par VOLTEN, *Studien zum... Anii*, pp. 72 ss.

2. Texte : PIERRET, *op. cit.*, II, 1878, p. 21 ; trad. : OTTO, *Biogr. Inschr.*, p. 190.

en Occident » [1]. De telles déclarations nous pressent de citer les actes eux-mêmes. Ils parlent avec une massivité impressionnante — dans le cas extrême la massivité des grandes pyramides de Gizeh. Certes ces édifices dans leur ensemble ne sont pas pensables sans le dogme royal et la destination d'un culte du roi-dieu (cf. *supra*, pp. 120 s.). Mais, et cela est tout particulièrement vrai pour la pyramide en tant que stylisation géométrique du tumulus géant de l'époque nomade, ils sont aussi peu pensables sans une vie entière passée à porter le souci de la mort, sans l'hypothèse (qui ne sera clairement analysée que plus tard) de sa réalité. Il est, en effet, inutile de consacrer un paragraphe à dire, ce qui est trop évident, que l'édification de ce genre de monuments exigeait une partie plus ou moins considérable du règne des rois, et que ceux-ci faisaient donc exactement ce que recommandèrent Har-djedef ou, plus tard, Ani : se soucier, pendant leur vie, de leur demeure de morts. Ce qui est vrai pour les rois est, toutes proportions gardées, mais identiquement quant au principe, également valable tout d'abord pour les grands du royaume. Citons ici un texte d'une rare importance qui éclaire, au point de vue économique et juridique, le devoir du roi à l'égard des vassaux en particulier, et, au point de vue de l'histoire des religions, le rôle immense de la mort dans la vie égyptienne. Un grand de la 6ᵉ Dynastie, du nom de Ouni, qui finit comme « intendant de Haute-Égypte », souligne en décrivant sa carrière le fait que le roi lui installa un tombeau et lui offrit « un sarcophage en marbre blanc de Toura », donc d'une matière particulièrement précieuse [2]. Ce qui à nos contemporains ferait l'effet d'une gaffe est pour l'Égyptien une chose toute naturelle, à cause d'une conscience aiguë de la mort et d'une conception de l'Au-delà qui rend le mobilier funéraire indispensable à la continuation de la vie. C'est pourquoi inversement le sujet peut demander au roi de lui offrir une sépulture, comme cela nous est dit pour Niankh-sakhmet, médecin de la cour, et son maître Sahouré [3]. D'autre part il ressort de la « formule de sacrifices aux morts » que c'était le roi qui se chargeait aussi de l'entretien des morts ; de quelque manière qu'on la comprenne grammaticalement, elle fait du roi, dans

1. POSENER, RdE 9, 1952, p. 113.

2. Urk. I, 99 ; quelques autres exemples de tombes privées meublées par le roi sous l'A.E. : Urk. I, 18, 65, 146, 203 ; cf. aussi HELCK, MDAIK 14, 1956, part. p. 68. (Helck a, de façon convaincante, donné ici au mot *im'ḫw*, plus tard spiritualisé, le sens de « celui aux besoins de qui l'on pourvoit »).

3. Urk. I, 38.

le contexte historique du début de l'A.E., celui qui offre des concessions à perpétuité ; cette formule a continué à être employée même quand en réalité les fondations n'étaient plus du tout dues au souverain [1]. Dans tout cela il faut retenir que les mesures en question étaient prises du vivant du futur occupant du tombeau, et, de ce fait, pouvaient figurer dans sa biographie. Ajoutons que, tout comme les pyramides, les grandes sépultures privées de la même époque (mastabas) étaient très généralement non seulement commencées par leur futur occupant mais bien souvent, sur sa demande, transformées et agrandies après coup [2]. De même les inscriptions de ces sépultures comportent des prières qui, comme la demande d'être enterré très vieux, prouvent par la façon dont elles sont rédigées qu'elles remontent à l'époque où l'occupant était encore de ce monde [3]. Plus tard, la fête thébaine dite « de la vallée », où, formant un cortège à Amon, les familles se rendaient sur les tombes à l'ouest de la ville, devait réunir vivants et morts en une cérémonie commune et, de plus, bachique. Ce n'est pas par hasard que nos sources négligent de dire avec précision si dans chaque cas le titulaire du tombeau participe à la fête de son vivant ou déjà comme défunt. Quoi qu'il en soit, cette célébration annuelle rendait la mort presque familière aux Égyptiens [4]. On peut donc dire avec certitude qu'elle était présente à leur esprit non seulement de l'extérieur, par le désert entourant leurs terres, mais aussi de l'intérieur, et qu'elle inspirait une partie considérable de leurs actes et de leurs réalisations. Les faits que nous avons évoqués en dernier pourraient donner l'impression que ce souci était limité à la classe dominante. Cependant cela paraît peu vraisemblable pour bien des raisons. D'une part rien ne nous interdit de penser que même les pauvres gens, dès les temps anciens, étaient soucieux de placer dans leurs modestes tombes un minimum de mobilier funéraire et de préparer à temps, de leur vivant, ce minimum [5]. Mais d'autre

1. Étude de base : JUNKER, *Gîza* II, 1934, pp. 41 ss.
2. Cf. p. ex. JUNKER, *Gîza*, I 1929, p. 218.
3. JUNKER, *Gîza* II, pp. 45 s.
4. Le sens de cette fête a été expliqué dans toute la mesure du possible par SCHOTT, *Das schöne Fest vom Wüstentale*, in : AMAW 1952, 11.
5. Au Néolithique les tombes sont toutes munies d'offrandes, fussent-elles modestes. Il est évidemment possible qu'à cette époque les corps des plus pauvres aient été simplement jetés dans un trou, voire volontairement détruits, et que l'immortalité ait d'abord été un privilège aristocratique. Je renvoie pour cette thèse à l'article de M. A. MURRAY, JEA 42, 1956, pp. 86 ss., mais en ajoutant que, comme il était inévitable, ses points essentiels reposent sur des hypothèses.

part nous savons qu'un jour est venu où tout mort égyptien a été momifié, est devenu Osiris, et a eu besoin des rites appropriés, nous savons même par des documents successoraux que le souci de cette sépulture selon les règles jouait le plus grand rôle dans l'idée que l'Égyptien des classes inférieures se faisait de son existence. L'époque des Ptolémées nous a laissé des contacts de donation entre vifs que celui qui se défaisait de ses biens munissait de la clause suivante : « tu subviendras à mes besoins pendant ma vie, tu subviendras à mes besoins quand je serai mort. Tu seras chargé de ma momie et de mon enterrement » [1]. Mais c'était depuis longtemps et, à n'en pas douter, depuis toujours, que tout le droit successoral était fondé sur ce principe du donnant-donnant qui faisait de l'organisation, au profit du testateur, de funérailles, proportionnées à ce qu'il laissait, l'une des principales conditions de l'entrée en possession de l'héritage [2]. Ce sont là manifestement des faits très généraux dans la société, et nous répéterons que la mort était toujours présente à l'Égyptien quel qu'il fût, au roi comme au simple citoyen ; la pensée de la mort déterminait une partie du comportement terrestre de chacun d'eux selon sa situation. Cette conscience de la mort nous est également attestée de façon négative. Nous connaissons une coutume qui a jadis suscité l'intérêt d'un touriste grec amateur d'anecdotes et observateur, Hérodote. Quand les Égyptiens banquettent, écrit-il, ils font circuler un mort dans un récipient (certainement une statuette en forme de momie) pour se souvenir de la mort et, par là-même, s'exciter à jouir de la vie : « regarde-moi celui-là, bois et réjouis-toi ! Car quand tu seras mort, tu seras comme lui » [3]. D'ailleurs la certitude inéluctable de la mort est la justification exprimée du contenu d'un genre littéraire attesté à partir du M.E., les « chants des harpistes », chantés au cours des festins, contenu qui se résume d'un mot : « *carpe diem !* » [4]. Il ressort de tout cela que même pendant les joyeux moments passés à table, l'Égyptien pensait à sa fin en parole et en action, et il semble que cela prouve un certain scepticisme à l'égard d'espérances

1. SPIEGELBERG, *Ägyptische Verpfründungsverträge mit Vermögensabtretungen*, in : BHAW 1923, 6, part. pp. 11 s.
2. SEIDL, ZDMG 107, 1957, pp. 272/274.
3. Hérodote II, 78 ; ces figurines devaient ressembler à une statuette de bois publiée par v. BISSING, ZÄS 50, 1912, pp. 63/5. Sur le fond, cf. PLUTARQUE, *De Iside et Osiride* 17 et HOPFNER, *Plutarch* I, pp. 74/6.
4. Sur ces textes cf. M. LICHTHEIM, JNES 4, 1945, pp. 178 ss. ; j'ai traité dans HO I, 2, 1952, p. 199 de leurs possibles rapports avec l'Ecclésiaste.

précises pour l'Au-delà. Cette pensée se comprendrait d'autant mieux si ces chants étaient destinés à un festin de vivants dans les tombeaux et marquant une grande fête des morts, par exemple la « fête de la vallée »[1]. Quoi qu'il en soit, nous trouvons ici la conscience égyptienne de la mort sous sa forme, non méprisable, qui constitue le symétrique de ces actes accomplis d'un autre côté parce que l'on se fiait à l'efficacité des offrandes matérielles et des vieux rites. Une nouvelle comparaison avec une autre religion montrera ce que nous pensons des derniers documents cités. Dans ses développements sur la résurrection, Paul cite un mot d'Esaïe : « mangeons et buvons, car demain nous mourrons »[2]. Il semble que chez le prophète la formule ne caractérise rien d'autre que la légèreté futile des jouisseurs qui refusent de penser à la fin. L'apôtre, lui, la prend en un sens purement négatif, comme l'antithèse, selon lui nécessaire, de la foi à la résurrection : « si les morts ne sont point ressuscités... » alors il n'y a plus qu'à « manger et à boire ». Dans l'un comme dans l'autre cas, les auteurs bibliques ne lient aucunement la jouissance matérialiste à une conscience de la mort chez ceux qui s'y adonnent, mais à leur légèreté ou à un scepticisme qui fait perdre son sens à la vie. Or l'Égyptien ne perdait jamais cette conscience de la mort, même pas lorsqu'il invitait à jouir de ce monde, et cela nous paraît profondément caractéristique de sa mentalité.

Pour reprendre une image que nous avons déjà utilisée, la conscience égyptienne de la mort avait, positivement et négativement, dans la foi comme dans le doute, un relief très accentué. Un don, ou un défaut, aussi accentué ne pouvait que donner sa marque à la civilisation. *A priori*, on pourrait penser que la conscience de la mort aurait conduit l'Égyptien à l'ascèse et à la contemplation sur le plan pratique, au pessimisme et au scepticisme. Or le peuple du Nil n'a pas manqué de manifester son pessimisme et son scepticisme, nous l'avons bien vu (p. ex. pp. 246 s.) ; mais on ne peut guère dire que ces manifestations passent la mesure qui est celle de tout peuple de la terre à mesure qu'il vieillit. Quant à l'ascèse, compte non tenu de commandements de pureté rituelle qui se comprennent d'eux-

1. Supposition déjà faite par Erman, *Literatur*, p. 177 ; il y a en effet des Chants des Harpistes dans les tombeaux de Thèbes : Lichtheim, *op. cit.*, pp. 185 ss., 20a s., 202 ss. ; trad. chez Schott, *Altägyptische Liebeslieder*, 1950, pp. 131 ss. ; Schott aussi attribue ces Chants à la Fête de la Vallée et tente de les replacer dans leur cadre : *Das schöne Fest vom Wüstentale*, p. 78 ; cf. aussi pp. 75 et 81.
2. Es. 22, 13 et I Cor. 15, 32.

mêmes, et d'une pruderie exceptionnelle[1], elle ne joue aucun rôle dans l'Égypte d'avant l'époque hellénistique, et la contemplation inactive n'a jamais été quelque chose de typiquement égyptien. Ce dernier point est bien mis en lumière par le fait qu'à l'époque chrétienne Pacôme, originaire d'Esné en Haute-Égypte, établit une règle qui contraignait les moines au travail ; puis ils furent absorbés avec leur *vita activa* dans le monachisme d'Occident et unirent l'Égypte et l'Occident en les opposant tous deux à la *vita contemplativa* des ascètes grecs. Autrement dit, malgré la conscience intense qu'il avait de la mort, l'Égyptien a participé activement aux tâches de ce monde. En un mot comme en cent : il n'a rien créé de moins que la civilisation égyptienne, si riche et si imposante. Notre question se pose donc maintenant sous la forme suivante : si la conscience de la mort n'a pas abouti chez l'Égyptien à la passivité, aurait-elle abouti à une œuvre créatrice ? Ici encore la réponse est simple : elle s'est effectivement exprimée, dans sa soif d'éternité, si célèbre mais si rarement comprise en profondeur. Une chose est, en effet, immédiatement évidente : une conscience de la mort qui ne débouche pas sur la résignation doit donner naissance à une soif d'éternité. Qu'en est-il donc de celle-ci en Égypte ? Nous ne dédaignerons pas de prendre ici la momie et la pyramide comme symboles de l'Égypte ancienne, quelque fatigués que soient ces symboles. Nous pouvons mettre la momie de côté, car elle exprime la survie du simple particulier ; nous aurons à en reparler bientôt à propos des morts. Mais la *pyramide* nous confronte en même temps à l'art égyptien. Telle qu'à son apogée elle se dresse, flèche de pierre, l'Égyptien veut ce durable matériau pour tous ses monuments. Or, on pourrait faire le raisonnement suivant : les grandes pyramides de Gizeh ont effectivement conservé sans grande détérioration la mémoire de Khéops et de Khéphren pendant quelque quatre millénaires et demi et à vues humaines dureront longtemps encore. Mais ce raisonnement serait superficiel. Le temps n'est pas l'éternité, et puisque l'auteur de l'enseignement pour Méri-ka-Rê dit que pour les juges des morts la durée de la vie est comme une heure[2], dans sa pensée mille ans pour eux sont

1. Sur cette dernière cf. Schott, ZÄS 75, 1939, pp. 10 ss. ; sur le matérialisme des prêtres eux-mêmes y compris à la basse époque apparemment bigote, cf. Kees, ZÄS 74, 1938, pp. 73 ss., part. 82/85 ; plus tard, p. ex. Pap Insinger XVII, 11 ss. ; sur le tout cf. Morenz, ThLZ 74, 1949, part. col. 427 s.
2. Pap. Erm. 1116A, ligne 55.

comme un jour. Qui enfin nous garantit que les monuments égyptiens, aujourd'hui protégés par le sable sec, ne seront pas un jour anéantis par une époque diluvienne comme celles qui, il y a des millénaires, correspondirent dans ces régions aux glaciations de l'Europe — à moins que de nos jours déjà la main de l'homme ne les ait submergés ? Nous devons donc interroger l'art en profondeur, c'est-à-dire non sur des questions de dimensions ou de matériau, mais sur la façon dont ses formes expriment le sentiment qu'a l'artiste du monde et de la vie. On constate alors qu'effectivement, par son art, l'Égyptien tentait de tenir le temps en échec. On sait que les dessins égyptiens évitent de faire allusion à la dimension temporelle et représentent non ce qui devient, mais ce qui est : « jamais un tableau ne détache du flot infini du temps un instant que l'on pourrait saisir d'un seul coup d'œil... Aucune figuration égyptienne n'évoque un moment précis de la journée... Avec une logique surprenante, l'artiste construit un monde d'objets achevés. Tout est, rien ne devient ; partout, c'est l'être figé, étranger au temps, nulle part le devenir fluide, lié au temps » [1]. A tous points de vue, cette même tendance, qui dans le dessin ramène tout ce qui est temporel et organique à une surface, représentation mathématique de l'être, se réalise et, en ce qui concerne la perspective, « les lignes droites vont en se séparant rapidement, verticales et horizontales, alternant avec des diagonales, se heurtent durement. C'est là un caractère de corps cristallins. Ces lignes révèlent un maximum d'états durables et font de l'organisme vivant une chose abstraite pour l'arracher au temps ». C'est ainsi que les qualités spatiales prirent le pas sur les qualités temporelles, et l'art égyptien fait écrire — ce qui est vrai *cum grano salis* (cf. *infra*, p. 272) — qu'il est « la tentative la plus grandiose pour surmonter la mort » [2]. Or, nous pensons que cette tendance de l'art égyptien à propos du temps manifeste la vive conscience de la mort qu'avaient ceux qui l'ont créé et pratiqué, et qu'elle la reflète sous forme de soif d'éternité. Bien qu'elle lui ait été très présente et qu'il ait porté sur elle un jugement nettement négatif, la mort n'a pas écrasé l'Égyptien, mais a canalisé son instinct créateur et l'a aidé à faire une grande œuvre. On est tenté de dire ici, en donnant

1. Je cite ici et immédiatement après WOLF, *Kunst Agyptens*, pp. 268/271.

2. G. v. KASCHNITZ-WEINBERG, *Bemerkungen zur Struktur der ägyptischen Plastik*, in : Kunstwissenschaftliche Forschungen 2, 1933, p. 24.

à la phrase un sens qui n'est pas habituellement le sien : *hic gaudet mors succurrere vitae.*

En général on pense et écrit moins sur la mort dans la pensée égyptienne que sur *les morts, les rites funéraires et les conceptions de l'Au-delà.* Il est vrai que dans ce domaine nous sommes bien mieux renseignés, et le présent ouvrage pourra se contenter de souligner brièvement l'essentiel [1]. La transition naturelle entre une étude de la conscience égyptienne de la mort et celle des coutumes funéraires en Égypte est une réflexion sur la notion, essentielle et opiniâtrement conservée, de *cadavre vivant.* Car c'est cette notion qui, par la nécessité de s'occuper, longtemps d'avance et en faisant de plus ou moins gros frais, de sa sépulture, mais aussi par la possibilité, par exemple, de repas en commun avec les défunts à l'intérieur des monuments funéraires, rendait perpétuellement concrète cette conscience de la mort. Au total, l'équilibre des forces nous apparaît de la façon suivante : la conscience de la mort, devenue une doctrine, et la continuité massive de l'existence terrestre, se faisaient contrepoids l'une à l'autre. En ce qui concerne cette idée de cadavre vivant, elle n'est nullement particulière à l'Égypte, mais au contraire fort répandue. Mêmes de grandes civilisations, dont la littérature montre la foi à un Au-delà réduite à son expression minima, comme celle d'Israël avec le Šeol étranger à Dieu (p. ex. Ps. 6, 6) et celle de Grèce avec le Hadès (ancienne conception : Odyssée 11), attestent, par les pièces archéologiques trouvées dans leurs tombes, tout au moins le souvenir de la croyance en une existence au sens de celle dont nous parlons [2]. Mais de tous les pays du monde méditerranéen antique, c'est l'Égypte qui a le plus obstinément conservé cette croyance et de plus en a tiré toutes les conséquences.

A ce propos, on ne peut s'empêcher de penser tout d'abord à la *momie. De facto,* la momification conserve le corps, on le sait, dans la mesure où la chair, grâce à des produits anhydres (avant tout le natron), se racornit complètement, mais demeure dans cet état en sorte que le mort soit tout entier contenu par sa peau. Or, dès une époque où la momification était encore

1. Recommandons une fois de plus l'ouvrage capital de KEES : *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter*, 2e éd. 1956.

2. Pour Israël, cf. G. QUELL, *Die Auffassung des Todes in Israël*, 1925, pp. 17 ss. ; pour la Grèce rappelons l'abondance des offrandes et en particulier cet exemple frappant : on offrit à une jeune fille morte sans avoir pu se marier une parure de noces et une λουτροφόρος afin qu'elle pût prendre après coup le bain nuptial : E. BUSCHOR, *Grab eines attischen Mädchens*, 2e éd. 1941, p. 16.

loin d'être courante, l'Égyptien souhaitait précisément cette situation où toutes les parties, donc primitivement tous les os, sont rassemblés : « ta tête est attachée à tes os, tes os sont attachés à ta tête », dit une antique formule rituelle, entrée depuis dans les textes des pyramides et devenue alors, comme nous le verrons, une condition du salut [1]. Ce souhait repose sans doute sur le fait d'expérience que dans les squelettes des sépultures préhistoriques où le corps était replié sur lui-même, la tête avait une fâcheuse tendance à se séparer du tronc. Lorsque, sous la 2e dynastie, avec le passage à la position étendue, on commença à momifier le corps, on l'emmaillota de bandelettes [2] qui plus tard furent imbibées de résine et parfois façonnées sur le modèle de la silhouette du défunt, mais qui surtout étaient destinées à maintenir rigide la dépouille [3]. L'intégrité du corps est le but poursuivi par l'antique coutume, qui devait se généraliser, de déposer à côté de la momie, dans quatre vases (appelés à tort « canopes » par les anciens archéologues), les viscères (sauf le cœur qui plus tard était généralement laissé dans le cadavre [4]) qu'il fallait extraire en vue de la conservation et qui étaient enlevés après section du flanc gauche par un « tailleur » portant le titre spécial de « paraschiste ». Ainsi les organes retirés pour des raisons naturelles étaient réunis au corps par un procédé technique approprié, afin que tout restât bien ensemble. Mais nous pouvons suivre ce même effort jusque dans ces conséquences dernières. D'une part on sait que l'on ajoutait aux cheveux naturels des mortes, outre de véritables perruques, dont certaines rentrent dans la parure dont nous parlons plus loin, des cheveux artificiels, que ce fût en tresses ou bourrés en coussins [5]. D'autre part on a récemment établi à propos d'un cas particulier que le mort, dont le nez avait été estropié pour une raison inconnue de nous, ou peut-être endommagé lors de la momification, reçut une prothèse en bois de cet appendice afin d'être rendu à son intégrité [6]. Le but de la momification, qui pendant toute l'histoire

1. P. ex. Pyr. 572c ; autres détails chez SETHE, *Zur Geschichte der Einbalsamierung bei den Ägyptern, etc.*, in : SPAW 1934, n° 13, pp. 5 s.
2. G. E. SMITH, JEA 1, 1914, Pl. 31, où l'on ne voit pas encore de traces de momification à la tête.
3. BONNET, RÄRG, p. 482.
4. Cf. SETHE, *op. cit.*, pp. 28 ss. ; parfois les reins avaient, eux aussi, droit à un traitement d'exception : Diodore I, 91 et SETHE, p. 28.
5. P. ex. H. E. WINLOCK, *The Tomb of Queen Meryet-Amūn at Thebes*, in : PMMA 6, 1932, Pl. 13 ; G. E. SMITH, *The Royal Mummies*, 1912, Pl. 7 (= Cat. gén. n° 61055) ; je tire les faits de la thèse de Chr. MÜLLER, *Die Frauenfrisur im alten Ägypten* (1960).
6. G. MÉREI et J. NEMESKÉRI, ZÄS 84 1959 pp. 76/8 ; il est certain

égyptienne domina les rites funéraires, et même à l'époque chrétienne, quoique un peu moins et d'une façon différente, fut encore pratiquée par les moines [1], son but, dis-je, était bien de garantir l'intégrité du corps. Ainsi la coutume égyptienne constitue l'opposé radical et frappant de l'attitude indienne, qui consiste à détruire le corps en brûlant le cadavre et en jetant les ossements à l'eau, seul le passage de l'âme d'existence à existence et sa rédemption finale par l'absorption dans le nirvana ayant de l'importance [2].

Il faut nous contenter d'avoir souligné que l'idée de l'intégrité du corps était le principe de la momification ; nous ne pouvons donner ici plus de détails sur le travail lui-même (vidage, conservation, emmaillotement) [3]. Mais ce qu'il faut sans doute dire brièvement, c'est que le mort recevait, pour sa vie aussi corporelle que possible, un lieu qui pouvait passer pour sa *maison* et portait ce nom en fait. « J'ai bâti ma maison », dit sans nulle gêne l'Égyptien de l'A.E. en parlant de l'édification de son tombeau [4]. Mais il peut aussi l'appeler « maison de la nécropole (*pr n ḫr.t-nṯr*) », comme nous le savons déjà par l'antique sapience de Hardjedef (cf. *supra*, p. 174), ou encore (fréquemment) « maison d'éternité », ce qui du même coup souligne le caractère durable qui est celui du tombeau à cause du matériau dont il est fait, et qui le distingue des maisons des vivants, construites en matière fugace. Toutefois, comme à propos des temples, nous devons renoncer fût-ce à esquisser l'histoire des édifices funéraires et laisser ce soin à l'archéologue et à l'historien de l'architecture. Ne relevons que les faits dont la connaissance est indispensable pour étudier en historien des religions les rites funéraires égyptiens. Rappelons tout d'abord la coutume néo-

que la prothèse n'a pas été donnée au vivant, car les nœuds des lanières se trouvent sur le plancher cranien.
1. H. ABEL chez RANKE, *Koptische Friedhöfe bei Karâra, etc.*, 1926, pp. 15 s. ; A. L. SCHMITZ, ZÄS 65, 1930, part. pp. 9 et 19 s. ; désormais, on roule un tissu plusieurs fois autour du cadavre en mettant du sel et des baies de genièvre entre les couches.
2. MORENZ, *Asiatica*, in : Mélanges Fr. Weller, 1954, pp. 414 ss., part. pp. 425 s.
3. Ouvrages de base : G. E. SMITH-W. R. DAWSON, *Egyptian Mummies*, 1924, et A. LUCAS, *Ancient Egyptians Material*, 2e éd. 1934, pp. 230 ss., plus, sur les points d'histoire générale et d'histoire des religions, la thèse citée *supra* de SETHE. Recommandons aussi sur cette période (ca. 450 av. J.-C.) la description d'Hérodote (II, 86/88), détaillée et certainement exacte. Des renseignements complémentaires sur l'histoire de cette coutume sont donnés par BONNET, RÄRG, pp. 482 ss. et A. HERMANN, RAC III, 1959, col. 799 ss.
4. Urk. I, 121.

lithique d'ensevelir le mort dans les agglomérations ; cette coutume est naturellement liée à une civilisation sédentaire et agricole, et, à cette lointaine époque, le mort fait encore partie de la famille [1]. Les nomades, par contre, inventent le tombeau indépendant avec une colline clairement reconnaissable et des symboles du mort, afin que l'on puisse longtemps après encore donner au défunt ce dont il a besoin. Au moment où la primitive communauté d'habitation des vivants et des morts est dissoute, les croyances des sédentaires aboutissent également à des tombes indépendantes qui, réunies, donnent le cimetière, pendant de l'agglomération [2], le tombeau réalisant désormais la structure et les idées qui sont celles de l'habitation. C'est pourquoi le tumulus et la tombe-maison sont les types fondamentaux de sépulture en Égypte [3]. La question de savoir comment, à l'époque de l'histoire égyptienne définie par la fusion des ruraux et des nomades, se comportèrent les uns par rapport aux autres ces divers éléments de sépulture est l'une de ces questions archéologiques que nous devons laisser de côté. Ce qui intéresse directement l'historien des religions, c'est ceci : bien que l'architecture de la sépulture s'explique par la présence abondante, voire prépondérante, d'éléments empruntés au tumulus, c'est l'idée exprimée par la tombe-maison qui est passée au premier plan. Le seul passage — justifié extérieurement par l'influence nomade, intérieurement par les progrès de la conscience de soi — est celui de l'habitation des morts *dans* la maison à l'habitation, désormais indépendante, des morts *sous forme de* maison [4]. Le tombeau alors a pu servir de maison ; rien ne le montre mieux que ces fêtes de la vallée que l'on célébrait avec ses morts dans les sépultures de la nécropole thébaine, d'ailleurs en déménageant temporairement ses ustensiles domestiques (cf. *supra*, pp. 252 s.).

En citant ce déménagement temporaire, nous avons fait allusion au troisième volet du triptyque dont les deux autres sont la momie et la sépulture : *le mobilier funéraire*. Le mort

1. Cf. *supra*, p. 00, note 4 ; à ce sujet et aussi sur d'autres points : A. SCHARFF, *Das Grab als Wohnhaus in der ägyptischen Frühzeit*, in : SBAW 1944/6, n° 6.
2. La naissance de cimetières même en civilisation nomade est possible dans la mesure où à un tumulus remarquable par ses dimensions on a joint d'autres sépultures.
3. RICKE, *Bemerkungen zur ägyptischen Baukunst des AR* I, 1944, pp. 38 ss.
4. Je suis arrivé à ce résultat, toujours valable, dans une critique de la thèse citée *supra* de SCHARFF, in : Orientalia 20, 1951, p. 212.

égyptien, conservé de corps et habitant une maison, a toujours reçu un « mobilier funéraire » qui le nourrissait, le vêtait et le parait. Qu'il s'agisse de quelques récipients d'argile et de pierre, de quelques cuillers, peignes, épingles à cheveux et tablettes de fard, comme dans les nombreuses sépultures de la fin de la préhistoire ne provenant pas d'une classe très haute de la société, ou du mobilier somptueux (et demeuré presque intact) de quelque roi ou riche particulier du baroque égyptien, telles que nous en connaissons par l'heureuse découverte du tombeau de Tout-ankh-Amon dans la Vallée des Rois ou de la dernière demeure de l'architecte Kha à Deir el-Médineh [1], cela ne joue aucun rôle dans l'appréciation de l'historien des religions. Il convient seulement de remarquer que cette antique coutume, loin de se perdre, a lié partie avec le luxe des temps historiques et s'y maintient vigoureusement. De même ensuite le mobilier funéraire a survécu au paganisme et se retrouve dans des sépultures chrétiennes (coptes) [2].

Du mobilier funéraire au sens strict, qui prend place le plus près possible du défunt (enseveli sous terre), il faut distinguer les ornements des pièces supérieures du tombeau, destinées au *culte d'offrandes* et enrichies de reliefs et de peintures rappelant au mort, de façon diverse selon l'époque et le rang social, les faits essentiels de son entourage terrestre : chasse, guerre, élevage, travaux des champs et scènes de l'atelier, plus tard également festins et rapports avec le roi, etc. Ces images sont, en tant que telles, identiques à celui qu'elles représentent (cf. *supra*, p. 204), ou bien, comme nous allons le voir, elles sont animées par un rituel. Jusqu'au début de l'A.E., on a pris très au sérieux l'identité de l'image et de la chose ; c'est ce que nous montre l'usage qui consiste à s'abstenir pour les pièces mortuaires elles-mêmes, en vue de la paix des morts, tout d'abord de toute figuration, puis de la reproduction d'êtres humains, jusqu'à ce que sous la 6e dynastie la crainte de l'image vivante disparaisse enfin lentement. Dans le tombeau de Kai-em-ankh, à Giseh, toutes les scènes qui d'habitude ornent les pièces supérieures à usage cultuel : navires et leurs équipages, travaux des champs, élevage, travaux culinaires, etc. sont peintes sur les murs de

1. Les trésors de ce dernier se trouvent à Turin : E. SCHIAPARELLI, *La tomba intatta dell'architetto Cha*, in : Relazione sui lavori della missione archeologica italiana in Egitto II, 1927. On trouve une figuration du transport de ce mobilier au tombeau, p. ex. dans celui de Rê-mosé (fin de la 18e dyn., Thèbes, tombe 55).
2. ABEL chez RANKE, *Koptische Friedhöfe bei Karâra*, pp. 17 ss. ; SCHMITZ, ZÄS 65, part. pp. 13 ss.

la chambre du sarcophage [1]. Si nous distinguons l'univers des pièces supérieures, toujours accessibles par opposition à la chambre, soigneusement fermée, du sarcophage, si, dis-je, nous le distinguons du mobilier funéraire au sens propre, c'est à cause de la fonction de ces pièces que nous venons de dire : elles servent sans doute d'habitation au mort et lui sont accessibles par la fausse porte, mais leur destination particulière est le culte d'offrandes perpétuel et quotidien ou accompli à certaines dates. C'est ce qui ressort clairement de leur principale peinture, la scène du repas (laquelle finit par se confondre avec la fausse porte) placée dans la niche cultuelle [2] et de l'élaboration d'une liste d'entretien destinée à être proclamée dans le rite, donc matérialisée. A cette « proclamation des besoins (*njś dbḥ.t ḥtp*) » [3] il est permis de rattacher la destination religieuse de l'ensemble des œuvres d'art qui ornent les pièces cultuelles. Résumé de la vie terrestre, elles sont à la disposition du mort au même titre que les offrandes concrètes, aliments et vêtements. Ceci étant, il demeure possible, ne le nions pas, que, dès la fin de l'A.E., le progrès de la spiritualité ait élargi ou même transformé le sens des images au point d'en faire des auxiliaires de la mémoire du mort, voire des monuments à l'intention de la postérité [4]. Le fait que les figurations des mastabas de l'A.E. reflètent l'idéal de vie de l'aristocratie féodale n'enlève rien à la valeur générale du principe de la perpétuation des formes terrestres ; une fois de plus, il ne s'agit ici que des « conditions dans lesquelles apparaissent les phénomènes », lesquelles sont sociologiquement évidentes. Nous ne sommes pas obligés de nous référer à Goethe, mais pouvons rappeler qu'avec l'effondrement de l'A.E. un nombre croissant de gens s'approprient la plus haute position sociale, celle du roi, et que la présence d'images sur leurs sarcophages n'en est pas l'un des moindres signes ; par la frise dite « des instruments », du premier interrègne et du M.E., le simple particulier, bien qu'avec une visible hésitation, usurpe les attributs royaux [5] ; il entend donc, sur les chemins tout tracés de la foi aux morts, aboutir à une position où la vie des morts ressemblerait à la vie terrestre, et, ce faisant,

1. JUNKER, *Gîza* IV, 1940, pp. 43 ss.
2. Discussion de la question de la fausse porte et de la scène du repas dans SCHARFF, *Grab als Wohnhaus*, p. 40, et, récemment, JUNKER, *Gîza* XII, 1955, pp. 49 ss.
3. Sur la substance, l'histoire, le sens et l'usage rituel de la « grande liste des aliments », cf. JUNKER, *Gîza* II, pp. 69 ss.
4. WOLF, *Die Kunst Ägyptens*, pp. 258 ss., part. p. 262.
5. KEES, *Totenglauben*, 2e éd., pp. 166 s.

proclame que ces chemins sont ouverts à tous. Il n'en reste pas moins qu'il ne s'agit pas d'une simple répétition de ce qui se passe ici-bas, mais d'un accroissement par appropriation ; nous aurons à en reparler (cf. *infra*, p. 295). Pour l'instant, retenons que l'idée fondamentale de cadavre vivant a conduit à l'édification d'une demeure durable et à toute une série d'offrandes au cadavre, mais aussi que l'on pratiquait régulièrement un culte d'entretien dont la célébration trahit autant les besoins terrestres du mort que l'efficacité de rituels auxquels on attribue le pouvoir de rendre objets réels des listes ou des représentations d'objets. La relation interne entre le mobilier funéraire et le culte d'entretien pour lequel existent des pièces séparées, est mise en lumière par l'histoire de la scène du repas. Nous savons maintenant que dans les tombeaux d'Hélouan (1re dynastie) cette peinture se trouvait en bas, dans la chambre du sarcophage et qu'elle ne devint que plus tard le point central de la chambre cultuelle, en haut ; on a donc renoncé, avec raison, me semble-t-il, à établir une différence de principe entre le mort qui repose au fond de la fosse et celui qui monte manger [1]. Notons qu'il est possible que la relative liberté de mouvement du mort soit à mettre en relation avec la notion de ka, et le culte d'entretien plus spécialement avec la statue funéraire. Cela est d'autant plus plausible que le ka vient habituellement habiter la statue [2] et que de son côté la statue profite au moins autant que le cadavre lui-même du culte d'entretien ; on aimait, en effet, à la dresser dans une pièce qui lui fût propre (le serdâb), parfois même directement derrière la fausse porte, et elle participait, par la « fente du serdâb », aux cérémonies du culte. Mais l'auteur ne se sent pas le droit de développer cela ni surtout de traiter de la fuyante notion de ka, sans avoir personnellement étudié la question [3]. A la place, disons pour finir que la pompe et l'importance religieuse de l'enterrement égyptien entretenaient le

1. JUNKER, *Gîza* XII, pp. 49 ss. et part. p. 51.
2. JUNKER, *Gîsa* XI, 1953, pp. 226 ss. ; cf. aussi le terme « maison du ka » ponr désigner la pièce réservée à la statue : JUNKER, *Gîza* III, p. 120 ; mais *ḥ.t-k'* n'a pas uniquement cette signification : U. SCHWEITZER, *Das Wesen des Ka im Diesseits und Jenseits der alten Ägypter*, in : ÄgFo 19, 1956, pp. 84/86.
3. Renvoyons le lecteur à BONNET, RÄRG, pp. 357 ss. et à l'*op. cit.* d'U. SCHWEITZER. Au cours d'un séminaire, le Pasteur Dr. Feller lança l'idée tentante que le ka représenterait la possibilité qu'a l'homme de fréquenter Dieu, son hiéroglyphe pouvant être interprété comme un geste d'adoration. Ce sens expliquerait bien des choses. Cette idée mérite d'être au moins brièvement citée ; elle est la contre-partie (positive sur le plan religieux) de l'interprétation du hiéroglyphe comme un geste de défense.

désir d'être enseveli dans la patrie et selon les formes. C'est une œuvre pie que de faire revenir pour l'enterrer en Égypte le cadavre de son père décédé à l'étranger [1], et la promesse d'une bonne sépulture égyptienne au lieu d'un enterrement insuffisant chez les barbares, est une preuve de ce qu'un émigrant jouit de la faveur royale [2].

Le mobilier donné une fois pour toutes au mort en vue d'un ici-bas éternel, et les cultes répétés d'entretien (nous évitons à dessein les mots « sacrifice » et « culte des morts », pour exclure l'idée d'un culte rendu aux morts égyptiens comme à des dieux, tout à fait exceptionnel), ont en commun, outre leur massivité matérielle, leur appartenance au tombeau. A ce propos se pose la question de savoir si les idées que se faisait l'Égyptien de la vie après la mort se limitaient à la conservation du cadavre ou à la présence du ka (force vitale de l'homme) dans le tombeau et à ses possibilités d'existence. Tel n'est pas le cas et, en plus de son tombeau, le disparu a pour demeures aussi bien le ciel que l'empire des morts, ce dont nous allons parler avec la brièveté qui s'impose. En ce qui concerne le *ciel*, il est revendiqué d'abord par le roi mort, puis, avec les progrès de la démocratisation, par tout le monde. Si nous partons d'un texte qui, plus haut déjà, nous avait montré l'intégrité du squelette, nous verrons en outre que, pour l'Égyptien habitué à concilier et à ajouter, intégrité corporelle dans le tombeau et ascension ne s'excluent pas, la première étant au contraire la condition de l'autre. C'est pourquoi cette phrase : « ta tête est attachée à tes os, tes os sont attachés à ta tête » est suivie de celle-ci : « les portes du ciel te sont ouvertes..., tu t'assieds sur ce grand trône et commandes aux esprits », et, s'il fallait écarter un dernier doute, un titre est ajouté (ce qui est encore très rare dans les textes des pyramides) : « Ouvrir les portes du ciel » [3]. De façon normale et logique, ascension et séjour au ciel sont liés à la doctrine héliopolitaine et contredisent à la domination d'Osiris sur les morts ; cette contradiction est surtout flagrante dans un discours de Nout, déesse du ciel, au roi mort : « tu ouvriras ta place au ciel parmi les étoiles du ciel ; n'es-tu pas l'une des étoiles ?... et d'en haut tu regarderas Osiris commandant aux esprits. Te voilà loin (au-dessus) de lui, tu n'es pas parmi eux, et tu ne seras pas parmi eux » [4]. En conséquence, la mort du roi est,

1. Urk. I, 135 ss.
2. Sinouhé B, 189 ss.
3. Pyr. maxime 355, de même maxime 373.
4. Pyr. 251a/d ; trad. d'après SETHE, *Kommentar* I, pp. 234 s.

dans cet ensemble littéraire, refusée ou même carrément niée : « lève-toi ! tu ne dois pas mourir ! » [1] ; ou encore : « mon père n'est pas mort d'une mort, mais esprit est devenu ce mien père » [2]. D'autres textes ont déjà été cités : « tu n'es pas parti mort, tu es parti vivant » [3], ou : « prends (le roi) par le bras, emmène(-le) au ciel afin qu'il ne meure pas en terre parmi les hommes » [4] (cf. *supra*, p. 64). La négation de la mort a ensuite été adoptée par les simples particuliers ; c'est ce que nous apprennent les textes des sarcophages, où se trouvent fréquemment des expressions de ce genre : « lève-toi vivant, tu n'es pas mort. Lève-toi pour vivre, tu n'es pas mort » [5]. Mais — et ceci nous ramène à notre présent objet — la négation de la mort n'est pas seule à se trouver dans les textes des sarcophages : l'idée d'une existence céleste y figure aussi, liée de façon caractéristique à celle de ba au sens de « âme ». Elle se présente à nous dans un groupe de textes qui contient une sorte de doctrine de l'âme : à la mort, le ba se sépare du corps de l'homme en « sortant des liquides qui s'écoulent de sa chair et de la sueur (sans doute : l'écume de la sécrétion cadavérique) de sa tête ». Alors « Népré (dieu du grain) l'enlèvera » afin que le ba puisse voir le dieu originel Atoum et monte enfin à bord de la barque du soleil [6]. Dans tout cela il semble que les forces vitales que l'homme avait sur terre restent simplement intactes et soient immortelles sans l'aide d'un rituel [7]. Plus tard deux tendances se font jour dans les textes funéraires. L'une sépare l'âme du cadavre et place la première au ciel : « le lieu de l'âme est le ciel, le lieu du cadavre est le monde inférieur » [8]. Quant à l'autre, elle exprime ce vœu : « puisse ton âme ne pas se séparer de ton cadavre » [9]. Elle est d'ailleurs illustrée par la conception célèbre selon laquelle l'âme est assise, oiseau, à l'ombre des sycomores qui bordent le monument ou volète vers la momie en descendant par la fosse [10]. Il faut enfin citer ici l'expression *b' ḥr 'ḫ'.t*, « âme sur dépouille », également attestée par des images, et censée donner l'étymo-

1. P. ex. Pyr. 657e.
2. P. ex. Pyr. 1385b/c.
3. Pyr. 134a.
4. Pyr. 604e/f.
5. CT I, 190a/b, autres textes chez SANDER-HANSEN, *Tod*, p. 19.
6. CT II, 94/111 = Spell. 99/104 ; trad. et commentaire chez OTTO, *Miscellanea Gregoriana*, 1941, pp. 151 ss.
7. OTTO, ZÄS 77, 1942, p. 91.
8. Urk. IV, 481.
9. P. ex. Urk. IV, 114.
10. DAVIES, *Two Ramesside Tombs at Thebes*, 1927, Pl. 1, ou BONNET, Bilderatlas, fig. 110 (après la vignette du L.m.).

logie du nom du dieu-taureau Boukhis [1]. A ce propos il n'est pas inutile de revenir sur le « désespéré ». Si plus haut nous étions tentés de croire que ce dialogue d'un homme avec son ba avait pour objet le problème anthropologique des rapports de l'âme et du corps après la mort (cf. *supra*, p. 266), nous comprenons maintenant l'actualité d'une telle question à partir de la divergence, décrite il y a un instant, des solutions que les générations suivantes ont apportées à ce problème. Mais il s'y joint autre chose : si les textes qui nous sont parvenus nous donnent une idée exacte de la situation, l' « âme » (ba), par opposition à la « force vitale » (ka), n'appartenait sous l'A.E. qu'au roi, et, au cours du premier interrègne et sous le M.E., resta presque complètement limitée aux textes des sarcophages, par lesquels les simples particuliers usurpaient la littérature propre au roi (cf. *infra*, pp. 245 s.). Autrement dit, les Égyptiens de la haute époque n'avaient pas de ba [2]. Si donc le premier interrègne a vu naître une nouvelle situation de l'Égyptien due à la conscience de posséder un ba, situation qui aboutira à des solutions diamétralement opposées (bien que les intéressés ne voient guère de contradiction logique entre elles), il est évident que ce problème à la fois anthropologique et profondément existentiel devait devenir l'objet d'un dialogue. Quoi qu'il en soit, retenons que l'Égyptien, roi en tête, a conquis le ciel comme empire des morts et que, plus spécialement, l' « âme » (ba), en forme d'oiseau, du simple particulier fut mise en relation avec le ciel. De plus la préservation du corps dans le tombeau apparut comme une condition de l'ascension. Ajoutons pour terminer que l'on a relié le ciel et le tombeau en ceci aussi que l'on a appelé sarcophage et chambre funéraire : « ciel » ; des représentations de Nout, déesse du ciel, ornent le plafond de la chambre du sarcophage, qui est également parsemé d'étoiles, donc transformé en voûte céleste ; réciproquement, Nout est appelée « sarcophage » ou « tombeau » [3].

1. MORENZ, *Mélanges Grapow*, 1955, p. 239.
2. RANKE, ZÄS 75, 1939, p. 133 ; L. J. CAZEMIER, *Orientalia Neerlandica*, 1948, pp. 62 ss. ; OTTO, ZÄS 77, 1942, p. 91, aboutit lui aussi à ce résultat après un examen critique des textes. Il me semble que l'exactitude de celui-ci s'explique par le fait que primitivement ba ne signifie pas « âme », mais essence divine ; cf. *supra*, p. 210, et KEES chez BONNET, RÄRG, p. 74. En conséquence, J. PIRENNE se trompe en tentant de montrer (CdE 34, 1959, pp. 208 ss.) à partir de textes des pyramides que sous l'A.E. *b'*, au sens de « âme », était le propre de tout un chacun (cf. p. ex. le passage Pyr. 854, cité p. 210, et qui se rapporte visiblement au dieu du Soleil).
3. A. RUSCH, *Die Entwicklung der Himmelsgöttin Nout zu einer Totengottheit*, in : MVAeG 27, 1922. On trouvera chez KEES, *Totenglauben*, 2e éd., pp. 67 ss., des renseignements sur des détails de ce qui précède, en particulier sur la géographie de l'Au-delà.

Si le fait pour le mort d'habiter au ciel était lié à la doctrine héliopolitaine et exigeait parfois qu'on niât la mort, son appartenance à l'*empire des morts* est naturellement en rapport avec des divinités chtoniennes, donc en fin de compte avec Osiris. Osiris lui-même, d'ailleurs, était mort et dans un texte déjà cité il est dit de Népré (dieu du grain qui lui est apparenté) : « il vit après être mort » [1]. On ne niait donc pas la mort de l'homme qui qui se réclamait d'Osiris [2]. Les titres de chapitre de la littérature funéraire indiquent donc parfois comme destination du texte : « pour vivre après la mort dans le bel Occident » [3], ou bien l'on souhaite : « que X vive après sa mort » [4]. Mais ce que l'on redoute dans ce domaine, c'est la seconde mort qu'une foule de maximes des textes des sarcophages et du livre des morts, comme en témoignent leurs titres sus- ou sous-crits, tentent d'empêcher par la magie : « formule pour ne pas mourir une fois encore dans l'empire des morts (*ḫr.t nṯr*) » [5]. Nous avons peu de chances de nous tromper en supposant que cette seconde mort pouvait être décidée par un arrêt du tribunal des morts, dont, justement par de tels textes, on voulait écarter magiquement la décision défavorable et son exécution par le « dévoreur » (cf. *supra*, p. 173). De même nous sommes fondés à nous le représenter comme cette destruction complète du corps et de l'âme opérée, par l'intermédiaire de ses messagers, par le dieu du Soleil couchant apparenté à Osiris ; ces messagers « anéantissent (*dr*) âme et dépouille mortelle (*b'.w ẖ'.w.t*)..., qui sont au (tribunal) » [6]. C'est pourquoi la seconde mort peut parfois être rapportée spécialement à l'âme, le corps étant déjà mort à l'occasion de la première : « Pour ne pas mourir une fois encore quant au ba d'un homme » [7]. Tout cela nous place donc au centre de l'empire d'Osiris que le roi contemple du haut du ciel : « tu regarderas Osiris (de haut) quand il commandera aux esprits. Te voilà

1. CT II, 95e.
2. SANDER-HANSEN, *Tod*, pp. 20 s.
3. CT II, 260a/b.
4. L.m. 3.
5. L.m. 175 s. ; cf. aussi CT II, 47b, L.m. 44, 64, 114, 116, 136A, 137A.
6. Grande litanie du Soleil : Mém. de la Miss. II, 1, Pl. XI, lignes 150 s., cf. FIRCHOW, *Mélanges Grapow*, p. 90, qui se trompe certainement en traduisant *dr* (sans préposition entre les compléments) par « trennen » (séparer).
7. L.m. 64, titre souscrit.

(en haut) loin de lui », etc. (cf. *supra*, p. 264) [1]. Ceci pose inéluctablement la question de l'emplacement de l'empire des morts, à laquelle il n'est pas facile de répondre, car le terme égyptien *dw'.t* (ou : *d'.t*) signifie primitivement à peu près : « zone crépusculaire », « ciel de nuit », et, à l'origine tout au moins, désignait quelque chose qui était situé en haut [2]. Pour suivre l'évolution postérieure de ce mot, commençons par réunir des faits très simples. L'empire des morts est la somme des cimetières sis à la limite du désert, en général à l'ouest. Il se caractérise par l'obscurité des tombes dont on aime tant « sortir au jour » pour voir le soleil [3]. Mais, étant l' « Occident », il est également caractérisé par le coucher du soleil. Or à cela se rattache une espérance : celle que le soleil dans sa carrière nocturne traversera l'empire des morts, apportant sa lumière à ceux qui l'habitent. Cette espérance a été formulée en termes presque mathématiques et nous connaissons des livres qui décrivent avec illustrations à l'appui la course de l'astre du jour à travers le Monde inférieur, puisque nous savons maintenant que c'est ainsi qu'il faut l'appeler, et qui divisent cette course selon les douze heures de la nuit ; ce sont le Livre de ce qui est dans le monde inférieur (Amdouat) (ce titre est postérieur), le Livre des Portes, le Livre des Cavernes, mais aussi de nombreuses collections libres [4]. Toute la force salutaire de ce voyage, dont le simple octroi de la lumière n'est qu'un aspect, se manifeste dans le fait qu'Osiris mort, et avec lui tout mort, est recréé par les rayons du soleil et peut désormais se lever [5]. Si maintenant nous revenons à la question de la localisation, nous pouvons répondre qu'au cours des temps l'empire des morts a été considéré comme un monde situé, à l'instar des tombeaux, sous la terre, et parcouru par le soleil entre le moment où il disparaît derrière (sous) les montagnes de l'horizon et celui où il remonte de l'autre côté. On trouve donc cette expression significative : pour Osiris (et les morts en général), le monde inférieur est « rendu profond (*šmd*) »,

1. Pyr. 251b/c.
2. Documents rassemblés par SETHE, *Kommentar* I, pp. 49/51.
3. « Sortir au jour » est le titre indiquant la destination de tels ou tels passages du L.m., mais aussi le nom de la collection, et un pap. de la 21e dyn., p. ex., le porte comme suscription extérieure : WINLOCK, BMMA, *The Egyptian Expedition 1929-30*, p. 24.
4. Sur les « guides de l'Au-delà » classiques cités en premier, cf. GRAPOW, HO I, 2, 1952, pp. 50/56 ; pour le reste v. A. PIANKOFF-N. RAMBOVA, *Mythological Papyri*, in : Bollingen Series 40, 1957.
5. PIANKOFF-RAMBOVA, *op. cit.*, fig. 47, 50 ss., 58 et trad. p. 114 de la partie « texte ».

de même que pour son ba le ciel a été élevé [1]. De plus le voyage nocturne du soleil fait apparaître, au lieu d'une accumulation de tombes isolées, l'unité de l'empire des morts, attestée en outre par le fait qu'Osiris y est roi et surtout par le centre que constitue le tribunal dont nous avons souvent parlé. Nous ne pouvons parler ici de la géographie propre à cet empire, de ses chemins sur lesquels on pouvait rencontrer des obstacles, etc. [2].

Conformément à notre intention, nous avons décrit les usages funéraires et les conceptions de l'au-delà. L'idée fondamentale de cadavre vivant entraîna la momification, la tombe-maison et le mobilier funéraire. Le culte d'entretien s'y ajouta, s'adressant non seulement au corps mais aussi à la force vitale, ou ka, incarnée par la statue. Mais le tombeau ne resta pas la seule demeure du mort. D'une part il obtint l'admission au ciel, sous les espèces, finalement, de l'âme ou ba, d'autre part l'idée germa d'un monde inférieur unifié, recevant de nuit la lumière du soleil. Malgré cette méthode phénoménologique, le lecteur aura senti qu'il s'agissait là d'un *devenir historique*. Rappelons simplement la démocratisation qui, à certaines époques, généralise les privilèges royaux, le transfert de la Douat du ciel nocturne au monde inférieur, enfin la juxtaposition, tendant, il est vrai, à un équilibre, des conceptions héliopolitaine et osirienne. Bien entendu un ouvrage à intention d'abord historique développerait bien plus ces points, et nous-mêmes nous sentons tenus d'en développer au moins deux. Le premier concerne un scepticisme lourd de conséquences à l'endroit de la confiance que l'on peut faire aux descendants censés pratiquer le culte d'entretien. Quand on eut bien constaté qu'au bout de quelque temps le culte régulier des morts était négligé (cf. *infra*, p. 292), on donna au mort lui-même ce qu'il lui fallait pour accomplir en personne le rituel. Nous savons déjà que sous la 6e dynastie la crainte des images fut oubliée au point que l'on orna la chambre du sarcophage de figurations qui étaient jusque-là réservées aux pièces d'en-haut (cf. *supra*. p. 262). Nous pouvons maintenant ajouter que les causes de ce changement furent non seulement le recul de la crainte des images, mais aussi le besoin d'assurer au mort l'essentiel des choses représentées. Il fallait que le mort devînt capable de se tirer d'affaire tout seul, et, fait remarquable, le culte d'entretien ne fut pas, comme on aurait pu le croire, supprimé, au profit, par exemple, d'un mobilier funéraire

1. Edfou I, 346 ; en troisième lieu, selon le même texte, « la terre a été fondée pour son image (*šḫm*) ».
2. P. ex. L.m. 64, titre souscrit.

plus important, mais confié au mort en personne. Il faut comprendre cela au sens littéral : la liturgie d'entretien fut désormais dite à un endroit éminent, à proximité du sarcophage ; cela commença par le tombeau du roi et s'étendit bientôt à celui du simple particulier [1]. D'autres textes, également essentiels pour une existence (qui n'est pas limitée au tombeau) dans l'au-delà sont joints afin que le mort puisse les réciter lui-même, à la place d'un prêtre, à son profit. Ainsi nous a été conservée dans les chambres de sarcophages des pyramides (Textes des Pyramides), sur des sarcophages (Textes des Sarcophages), enfin sur des rouleaux posés sur la momie ou même roulés dedans (Livre des Morts), cette *littérature des morts* si caractéristique de l'Égypte, dont cependant nous laisserons au chapitre suivant l'étude et l'appréciation. Disons simplement ici que cette coutume s'est elle aussi perpétuée *mutatis mutandis* dans le christianisme égyptien [2]. Le second de ces points d'histoire sera la place du *jugement des morts.* Mais nous avons déjà répondu ailleurs à cette question et attribué à la 5e dynastie la distinction entre ici-bas et au-delà (cf. *supra*, p. 175). C'est pourquoi nous n'avons plus qu'à préciser le rapport entre sa conception, d'une part, et les coutumes funéraires et représentations de l'au-delà, d'autre part. Un logicien dirait ici : en vérité, le jugement des morts, qui compare à la Maat le comportement terrestre, devrait être fatal aux coutumes funéraires. Si l'homme a été conforme à la Maat, tout le reste est indifférent, y compris un ensevelissement rituel avec intégrité et conservation du corps. Mais l'historien, tenu d'être fidèle à la réalité, doit répondre que l'Égyptien ne s'est pas préoccupé de logique, mais a maintenu les rites funéraires et désarmé par la magie le tribunal des morts. Nous avons cru reconnaître les motifs suivants : il n'osait pas faire dépendre son éternité d'un jugement moral, et en cela il n'était ni présomptueux, ni immoral, mais au contraire modeste (cf. *supra*, pp. 177 s.). Le moment est venu de nous souvenir d'une solution remarquable, dont nous n'avons, il est vrai, l'attestation (mais peut-être est-ce un hasard) qu'à très basse époque. Dans le roman démotique dit Setna, le héros du récit jette un coup d'œil sur l'autre monde et y voit (ou entend dire) que par suite d'un arrêt de cour le luxueux mobilier funéraire d'un

1. JUNKER, *Gîza* IV, p. 44.
2. La plus belle attestation en est une bandelette d'Oxyrhynchos portant un mot apocryphe de Jésus : « Jésus dit : rien n'est enterré qui ne doive être ressuscité » : H. Ch. PUECH, « Revue de l'Histoire des Religions » 147, 1955, pp. 126-9 et récemment O. HOFIUS, *Evangelische Theologie* 20, 1, 1960, p. 40.

riche injuste est attribué à un pauvre misérablement enseveli, mais juste, et qui est désormais auprès d'Osiris et heureux tandis que le riche injuste endure les peines de l'enfer [1]. Ceci semble contenir la meilleure solution inventée par les Égyptiens : les deux morts reçoivent le salaire qu'ils méritent, et pourtant le mobilier funéraire reste le véhicule du salut. Il me semble, enfin, à propos de rappeler encore une fois brièvement le fondement théologique des procédés magiques pour désarmer le tribunal des morts : c'est la croyance, inventée sous l'A.E. pour le roi, puis étendue à tous les Égyptiens, à une *identification avec Osiris*, dieu-roi et dieu de la végétation, premier-né d'entre les ressuscités qui prenait en lui tout homme ayant été enseveli selon les rites, en sorte que, d'XY, il devenait Osiris-XY [2].

Il est évident que nous devions au lecteur de le renseigner sur l'essentiel des usages funéraires et des conceptions de l'au-delà ; l'abondance des documents et la diversité fuyante des tendances nous ont même donné à penser que l'indispensable simplification était particulièrement difficile, voire illégitime. Pourtant le présent paragraphe n'aura pas pour but de décrire des faits, mais d'en tenter une *explication globale.* De même que plus haut nous nous étions risqués à chercher une interprétation et une appréciation d'ensemble de la thanatologie égyptienne, de même il nous faut maintenant prendre sur nous d'expliquer les coutumes, les idées et les espoirs que la mort lui a inspirés. Nous avons senti le doute poindre à propos de la conservation du cadavre et même de l'efficacité de certains rites d'animation (cf. *supra*, pp. 245 s.) ; cependant l'une et l'autre croyances, à ce que nous pouvons voir, ont été conservées jusqu'à la fin. Était-ce l'effet d'une loi du moindre effort, donc une forme privée de tout contenu ? Ou les douteurs sérieux étaient-ils une minorité ? Que se passe-t-il quand, à basse époque, la mort n'est plus pour une large part que la fin de la vie, que les conceptions de l'au-delà perdent leur valeur religieuse, que le jugement des morts lui-même est mis en doute et que l'homme met son espérance en la *gloria* terrestre, souvenir favorable de la postérité [3] ? Pour jeter sur tout cela la lumière qui convient, rappelons ce

1. II Setna II, 9 ss. ; texte et trad. chez F. Ll. GRIFFITH, *Stories of the High Priests of Memphis*, 1900, pp. 154/7. Il y a une belle antithèse à la solution égyptienne de Setna dans l'entretien entre Diogène le Cynique et Mausole (LUCIEN, *Dialogues des Morts* 24 : le somptueux monument de Mausole est appelé poids inutile).
2. Cf. *supra*, p. 178 ; sur le « mystère d'Osiris », cf. MORENZ, *Die Zauberflöte*, pp. 72 ss.
3. OTTO, *Biogr. Inschr.*, pp. 43 ss., part. p. 64.

que nous disions (pp. 255 s.) de la conscience égyptienne de la mort et de la soif d'éternité. Nous avons vu que l'une et l'autre ont permis à l'art égyptien de « surmonter » le temps et — citions-nous littéralement — « la mort ». Prolongeons les lignes et formulons un jugement. Voici notre opinion : l'art ne peut pas surmonter la mort ; il ne peut que traduire l'effort accompli pour la surmonter. Ce qui peut effectivement surmonter la mort, c'est bien plutôt un fondement religieux de l'existence humaine qui la rende indépendante, en tant qu'existence, de la mort. Or qu'en est-il à ce sujet en Égypte ? Je pense que la réponse est aisée à donner : la foi égyptienne quant à la mort découvre chaque jour de nouveaux moyens d'assurer l'éternité de l'existence tout en conservant les anciens. Fondamentalement elle maintient l'idée primitive d'un prolongement de la vie dans le tombeau et la développe au point de lui donner un réalisme saisissant. Puis vient, sans doute déjà par suite d'une hésitation de la foi, l'usage d'animer le mort, ses images et son univers sépulcral par des rituels. Lorsque le tribunal de l'au-delà est conçu, il rend des arrêts qui, au contraire de ceux de la terre, engagent l'éternité ; en outre il est prévu que l'on peut y éviter un arrêt d'anéantissement. La possibilité de devenir Osiris, contre-partie du jugement, absorbe le mort dans la divinité et la montée (héliopolitaine) au ciel, aussi bien que le fait d'accompagner le dieu du soleil dans sa course, l'associent à des valeurs qui sont aussi durables que le monde créé. Enfin des assimilations à, ou une filialité par rapport à, un dieu originel élèvent le mort au-dessus même de la création et de tout risque de fin (cf. *supra*, p. 243). Ceci étant, essayons de rapporter les usages funéraires à leur principe et de démythologiser les conceptions de l'au-delà, excessivement difficiles à cerner : il reste quelques affirmations simples. L'individu est maintenu dans sa forme et disparaît en Dieu ou est auprès de lui [1]. En disant cela, nous formulons exactement le fondement théologique d'une existence humaine ayant surmonté la mort. Nous pouvons dire, en effet, que la façon dont les Égyptiens se représentaient la vie dans l'autre monde témoigne des efforts inlassables d'un peuple lucide et conscient de la mort pour surmonter cette mort. Le fait

1. Les actes du procès des meurtriers de Ramsès III mettent dans la bouche de la victime cette phrase qui, à cette époque, n'était certainement pas vraie du seul roi : « je suis protégé (*ḥwj*) et gardé (*mk*) pour toujours, étant parmi les bienheureux rois qui sont auprès de (littéralement : devant) Amon-Rê, roi des dieux, et d'Osiris, seigneur d'éternité » (Pap. jur. Turin III, 3/5 ; trad. d'après DE BUCK, JEA 23, 1937, p. 154). Nous voici donc en présence de la simple quintessence de la foi en l'au-delà.

que l'on a modifié des rites ou qu'en des époques de crises on les a mis en doute, que l'on a fini même par désespérer de leur fin suprême, tout cela était fatal. La conscience égyptienne de la mort ne pouvait qu'entraîner, en même temps que la soif d'éternité, des doutes sur l'exaucement de cet espoir. Entre ces deux pôles se trouvaient des hommes qui aspiraient à perdurer, sans oser y croire encore, et qui, tout en se faisant momifier, s'adonnaient de plus en plus aux plaisirs de la terre. Mais le jour où le doute triompha, la fin de la civilisation égyptienne était déjà consommée, et l'on peut dire que ce triomphe est sans doute le plus grave symptôme de toute fin. Les dernières forces créatrices libérées par ce doute servirent à créer le portrait réaliste, marqué par la croyance au temps et au temps seulement, que l'on voit apparaître avec l'époque éthiopienne. Mais même la tension en tant que telle se devine dans cet art de la basse époque qui, par opposition aux anciens portraits idéalisants des écoles classicisantes, dépourvus de contenu, créa les portraits réalistes, annonçant déjà par leur contenu le portrait romain, et dont le plus important est celui que l'on connaît sous le nom de « grande tête verte de Berlin » [1]. On voit sans peine que malgré toute la grandeur de telle ou telle œuvre, la fin est atteinte, tout d'abord au sens d'un éloignement maximum de l'ancien état d'esprit qui surmontait le temps et la mort. Or nous savons qu'ensuite l'Égypte s'est donnée au christianisme, puis enfin à l'islam. Ces religions étant universelles, on ne verra au premier abord rien de remarquable dans le fait qu'elles se soient implantées aussi en Égypte. Mais elles étaient en accord avec l'ancienne attitude fondamentale égyptienne en ceci qu'elles aussi cherchaient à l'éternité de l'existence un fondement religieux ; elles pouvaient donc donner une forme neuve à une très ancienne aspiration, et qui dira si ce ne sont pas les momies égyptiennes qui ont inspiré au christianisme la notion de « résurrection de la chair », dont on ne peut dire qu'elle soit vétéro-testamentaire, ni chrétienne primitive, ni surtout grecque [2] ? Quiconque a été élevé dans le christianisme trouve tout naturel que Dieu soit entre autres le fondement d'une éternité de l'homme. Mais les autres religions, en particulier celle d'Israël et celle des Grecs, enseignent que Dieu n'agit pas en

1. Ajoutons cette interprétation religieuse à celle, esthétique, de WOLF, *Die Kunst Ägyptens*, part. pp. 616 s. et 628 s., avec laquelle il me semble qu'elle concorde à tous points de vue.

2. Le judaïsme populaire allait dans ce même sens ; mais je doute qu'après la rupture entre judaïsme et christianisme il ait pu exercer sur le christianisme naissant autant d'influence que l'Égypte.

dehors de cette vie. Son champ d'action s'arrête au bord du sombre Sheol [1] ou aux portes de l'Hadès [1]. La situation égyptienne n'en apparaît que plus importante et spécifique. Un dernier mot enfin : si l'Égypte de basse époque est devenue sceptique à l'égard de sa foi en l'au-delà, jadis si forte, cela ne prouve pas un manque absolu de foi. L'idée que Dieu, s'il agit dans le monde et fonde une justice terrestre, est aussi maître du destin, c'est-à-dire plus spécialement de la vie et de la mort, était toujours celle de ces siècles de déclin qui donc malgré leur scepticisme sur le chapitre de la mort ont été tout sauf impies [1].

1. Ps. 6, 6.
2. W. F. OTTO, *Die Götter Griechenlands*, 3e éd. 1947, pp. 257 ss.
3. OTTO, *Biogr. Inschr.*, pp. 20 ss. ; sur le fait que Dieu est encore à basse époque le maître du destin, etc. : MORENZ-MÜLLER, *Schicksal*, pp. 30 ss.

CHAPITRE X

TEXTES SACRÉS

Les objets de nos précédents chapitres naissaient les uns des autres et étaient unis par des rapports de réciprocité : au début les dieux et leurs adorateurs, puis les relations vivantes entre Dieu et l'homme, enfin, dépassant le présent, les origines que sont la création et la naissance du monde, et l'avenir que sont la mort et l'éternité, création et mort étant toutefois présentes dans tout présent. On ne peut nier que, contrairement à ceux-là, l'objet de ce qui va être notre étude soit indépendant. Par textes sacrés nous entendons la littérature religieuse des Égyptiens, et c'est effectivement une tâche à part que d'en donner un court aperçu et d'en souligner les caractères phénoménologiques propres. Mais, dans le sens de notre effort pour interpréter et apprécier les phénomènes, nous devons, et cela nous semble être l'essentiel, nous donner pour but ultime une réponse à la question de la fonction, donc de l'importance, des textes sacrés dans la religion égyptienne. Toutefois à ce moment-là le catalogue et la phénoménologie de ces textes perdront automatiquement leur caractère de bloc erratique et contribueront à une explication d'ensemble de la religion égyptienne. Disons-le tout de suite, ces études nous aideront à mieux voir en quoi cette religion est dominée par le culte rituel et, par conséquent, nous apprendrons beaucoup sur les possibilités de la piété et de l'action divine. Mais pour cela nous devons demander au lecteur de nous accompagner dans ce qui semblera être un détour. Une dernière fois choisissons le contraste comme instrument de connaissance et tentons, tout d'abord, de tracer une esquisse de l'antithèse de la *religion rituelle*, pour laquelle nous proposons le nom de *religion du livre*. Ce type nous est connu, que dis-je, nous sommes tentés de voir en lui la religion dans l'absolu, car, que nous soyons juifs, chrétiens ou musulmans, c'est lui qui informe notre religion. Il est caractérisé par ceci que les textes sacrés, étant la Parole de Dieu lui-même, sont au centre du culte, et, par-delà ce rôle, entendent orienter la vie de l'homme. Cela recouvre l'expérience, ou la connaissance reçue d'une tradition, d'un Dieu qui parle, et qui par Sa parole a créé le monde, qui

dirige l'histoire de ce monde par des avertissements et des promesses, et la vie de la société et de l'individu par des commandements et des lois. On peut en tout cas montrer que cette « religion du livre » s'est développée, à l'intérieur des religions rituelles de l'ancien monde méditerranéen, à travers une constellation historique déterminée. Nous songeons à la chaîne d'événements qui vont de Josias à Esdras en passant par le royaume de Juda et le judaïsme naissant et qui d'une part, grâce à une centralisation du culte sacrificiel fondée sur le Deutéronome, réduisirent le rayon d'action du culte normal et traditionnel, d'autre part mirent au centre des assemblées religieuses des textes écrits : Loi, Prophètes, instructions sacerdotales. En d'autres termes, la Parole de Dieu, donnée sous des formes multiples, pénétra violemment dans l'espace vide laissé par le culte rituel et l'emplit complètement. La Loi, en particulier, qui jouait un rôle dans le détail de la vie quotidienne du Juif, devait être prêchée, mais aussi expliquée. A côté de la maison du culte, liée à un lieu précis, s'élevèrent en tous lieux les maisons de l'Écriture, à côté du Temple les synagogues. Il est trop évident que ce sont là les prototypes de la lecture de la Bible et de la prédication que le culte chrétien a héritées du culte juif, et il est logique que le judaïsme lui-même ait connu toutes les formes qui apparaissent rétrospectivement comme des éléments indispensables de la religion du livre : en premier lieu le canon, délimitation normative des écritures saintes, et une fixation de la lettre du texte, inspirée par l'évidente nécessité de l'intégrité même de chaque signe d'écriture [1]. Ainsi naquit ce que l'époque de Jésus déjà appelait « l'Écriture », mot qui exprime la conscience qu'on avait de l'unité et de l'autorité du texte qu'elle contenait. Puisque, malgré tout, il y a manifestement là une évolution que l'histoire peut et doit retrouver, nous sommes contraints de nous demander si le don capital que nous a fait Israël avec la religion du livre n'a pas sa raison profonde dans le caractère de celui qui nous l'a donné. Nous pensons que c'est le cas et que cette raison est une qualité particulière de l'ouïe qui, traduisant la perception sensorielle sur le plan de l'esprit et prolongeant le sens de « entendre » vers celui d' « obéir », comme aussi de « comprendre », distinguait le vieux peuple du désert. C'est elle qui révéla Dieu aux oreilles des Israélites comme Quelqu'un qui parlait, elle remplaça l'image de Dieu par Son nom et pour finir mit Sa parole au centre de

1. Exposé classique : Josèphe, C. Apion I, 8, §§ 38/42.

Son culte. Malgré une contamination constante par les coutumes de tous leurs voisins, elle rendit donc possible un culte sans images et triompha enfin dans ce culte centré sur la parole de Dieu, qui est une manifestation de la religion du livre [1]. Quiconque aura lu le présent ouvrage depuis le début affirmera sans hésiter que la religion égyptienne n'est pour rien dans l'évolution propre au judaïsme et au christianisme qui a abouti à la religion du livre, et qu'elle n'a pas non plus connu d'évolution semblable. Rappelons, au contraire, l'importance capitale du culte rituel, auquel chaque ville d'Égypte a toujours consacré un sanctuaire, au point que même la piété personnelle s'appuyait bien souvent sur le temple et ses images (cf. *supra*, pp. 141 ss.). Souvenons-nous ensuite du fait que le commandement divin n'était pas explicité, mais limité à la pratique de la Maat, en sorte que les textes sacrés égyptiens n'ont aucun parallèle à opposer à la Loi, si importante dans la littérature religieuse d'Israël. Rappelons, enfin, qu'à cause de cela les sapiences, ayant pour objet la bonne conduite et son critère, la Maat, se fondaient expressément sur l'expérience humaine et ne prétendaient pas au respect dû à une Parole de Dieu (cf. *supra*, p. 162). Cependant, les problèmes posés par les textes sacrés égyptiens ne se limitent pas à cela. Loin de là, il nous faut maintenant passer à la nomenclature annoncée et souligner les traits essentiels. Sans perdre de vue les traits importants et les fonc-

1. Ce qui précède d'après MORENZ, ThLZ 75, 1950, col. 709 ss. ; depuis, K.-H. BERNHARDT, *Gott und Bild*, 1956, pp. 75/78, a fait rentrer ce que je disais en cet article dans le lit de Procuste d'une thèse qui critique « les tentatives antérieures d'explication et d'interprétation de l'interdiction vétérotestamentaire des images », c'est-à-dire les condamne systématiquement. Combien il est lui-même condamnable, le titre de mon article suffit à le montrer ; le voici : *Entstehung und Wesen der Buchreligion* (« Naissance et nature de la religion du livre ») ; il ne vise donc pas la notion négative d'interdiction des images, pour en donner une quelconque explication historique, mais celles, positives, de culte centré sur la Parole et d'Écriture Sainte. Quant au détail, je suis obligé de réfuter au moins deux points : 1. Je n'ai nullement renoncé à expliquer historiquement le fait de la religion du livre, mais l'ai rapporté, au sens de ce qu'on vient de lire, à la chaîne d'événements qui va de Josias à Esdras. 2. Quand cependant j'ai tenté d'aller plus au fond des choses et de voir dans une qualité particulière de l'ouïe (au sens spirituel, donc par là-même déjà concernant toute la personne de l'homme) la source ultime de la religion du livre, je n'ai pas dit pour autant qu'Israël était aveugle. Je ne m'intéressais qu'au trait dominant, que B. fait maintenant son possible pour effacer. Un seul exemple caractérisera en guise de conclusion l'inintelligente argumentation de B. : B. donne comme preuve du rôle des visions la vision des sauterelles d'Am. 7, 1 s. (que je ne nie pas, mais que je replace dans l'ensemble de l'A.T.) ; quant à moi, je n'ai pas prétendu que la sauterelle se révélait aux oreilles d'Israël, mais Dieu.

tions dont nous venons de parler, nous allons nécessairement montrer avant tout que certaines caractéristiques des textes sacrés se retrouvent aussi bien dans les textes égyptiens que dans ceux qui, sur le sol d'Israël, par l'entéléchie de la religion du livre, eurent un tout autre rang. C'est ce que nous allons faire.

Une *nomenclature*, tout d'abord, de la littérature religieuse en Égypte est difficile non à cause de la rareté, mais bien à cause de l'abondance presque excessive des documents [1]. Compte tenu du caractère de la tradition égyptienne, dont les manuscrits sont souvent perdus, mais qui nous a conservé les textes transcrits sur des matières résistantes (principalement le bois et la pierre), il faut décider de définir nettement la matière et le contenu, négliger complètement la première et ne s'intéresser qu'au second. Ainsi les immenses surfaces écrites des murs de temples rentreront dans la matière, mais les nombreux sarcophages portant des textes destinés au mort seront comptés parmi les documents littéraires. Si l'on calcule en gros les surfaces couvertes de hiéroglyphes, en particulier des temples récents de Haute-Égypte, de Dendérah à Philae, on aboutit à quelques hectares. D'ailleurs les matériaux s'influençaient réciproquement et, de même que l'on donnait parfois à la pierre écrite la couleur brun-jaune du papyrus vieilli [2], de même, par contre, on coupait de traits séparant les lignes, comme dans les inscriptions sur pierre, les colonnes de papyri religieux [3]. L'introduction de l'inscription de Shabaka dit expressément que certains textes que nous ne connaissons que sous forme d'inscription sont en réalité la copie de papyri, trop fragiles pour résister au temps : « Sa Majesté a recopié ce livre... S. M. l'a trouvé comme une œuvre des ancêtres, alors qu'(il) était rongé des vers » ; suit la phrase ambiguë disant que la copie « est plus belle que l'original », qui pose un problème discuté plus haut [4]. Ce serait sans doute l'objet d'un ouvrage à part que de faire une énumération exhaustive de la matière littéraire, énumération qui, du reste, ne s'en tiendrait pas obligatoirement à une liste, mais aurait à établir un classement autant par genres

1. Sur ce qui suit cf. la monographie de LEIPOLDT-MORENZ, *Heilige Schriften. Betrachtungen zur Religionsgeschichte der antiken Mittelmeerwelt*, 1953, qui consacre une place assez importante à l'Égypte.
2. GRAPOW, ZÄS 72, 1936, p. 17 : livre de ce qui est dans le monde inférieur (Amdouat).
3. SETHE, *Dram. Texte*, p. 87 ; Pap. dram. du Ramesseum ; cf. LEIPOLDT-MORENZ, *op. cit.*, p. 15.
4. Ligne 2 ; SETHE, *op. cit.*, p. 20 (cf. *supra*, p. 206).

que par groupes de variantes, ce qui est souvent le cas, par exemple, pour les rituels ou les hymnes. Un exemple nous fera comprendre : de même que, par exemple, nous avons depuis longtemps pris l'habitude de ne considérer les inscriptions des sarcophages, d'une part, et les manuscrits des papyri des morts, d'autre part, que comme différents témoins d'un seul et même ensemble littéraire au cours de l'histoire [1], de même, ce sera souvent aussi, *mutatis mutandis*, le cas de rituels et d'hymnes dont diverses rédactions ornent les murs des temples tout en étant couchés sur des papyri. En d'autres termes, de bien des choses qu'à première vue et sans examen on est tenté de juxtaposer, on s'apercevra en y regardant de plus près qu'elles sont, dans le cas idéal un doublet, généralement des variantes, expliquées par le passage d'une ville à une autre ou d'un dieu à un autre, de types de base [2]. Malheureusement la place nous est mesurée et nous devons nous contenter d'avoir indiqué précisément ce principe d'une considérable réduction de la quantité de matière littéraire par l'élaboration de types de base et leur recherche parmi les textes. Mais ce que nous ne pouvons éviter de donner, c'est un bref catalogue des genres littéraires égyptiens touchant à la religion. En voici les principaux : *rituels* de toutes sortes, *hymnes* cultuels ou littéraires, destinés ou non à être priés, *dissertations théologiques* sans destination cultuelle apparente [3], et enfin ce genre unique que l'on appelle *littérature des morts* [4]. Par ce qu'elle contient comme par ce qu'elle ne contient pas, cette liste est fort caractéristique. Elle est nettement centrée sur le culte rituel, accompli selon les rituels, meublé par les hymnes, et dont les textes funéraires concernent aussi une forme particulière : le culte d'entretien. Par contre, nous l'avons déjà dit, tout texte légal en est absent, et il est si manifeste que les ouvrages sapientiaux se donnent, non pour parole de Dieu, mais pour produit de l'expérience humaine, que nous devons les distinguer radicalement de la littérature religieuse. Il faut citer enfin le rôle particulier et certainement caractéris-

1. Cf. les éditions, très éloignées dans le temps et par la valeur, des Corpora par A. DE BUCK, *The Egyptian Coffin Texts*, 1934 ss. et E. NAVILLE, *Das ägyptische Todtenbuch der XVIII.-XX. Dyn.*, 1886.
2. Cas idéal de deux exemples rigoureusement identiques d'un même texte (hymnique) dans deux temples différents : p. ex. : JUNKER, *Ein Preis der Isis aus den Tempeln von Philae und Kalabša*, in : Anzeiger der WAW, 1957, Nr. 18, 1958.
3. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y en ait pas eu ; on peut supposer que la doctrine de Memphis était lue aux fêtes du jubilé de Memphis ou du temple de Ptah.
4. Quelques détails chez MORENZ, RAC II, 1954, col. 692/695.

tique du mythe qui nous arrêtera un instant. La plupart des genres énumérés font allusion au mythe en ceci qu'ils justifient par lui (le plus souvent sous forme de citations isolées) les gestes du rituel (cf. *supra*, pp. 177 ss.), le mentionnent dans les hymnes de louange (cf. *supra*, p. 132) ou permettent au mort, qui s'identifie magiquement à la divinité, de l'utiliser en reproduisant les actions que le mythe attribue au dieu. Mais il semble qu'aucun mythe n'ait été mis pour lui-même sous forme littéraire. Car lorsque nous le trouvons en entier, c'est qu'il est mis au service d'une fin étrangère, la plus élémentaire étant la magie, comme dans le cas du récit du grand nom de Rê, qui nous est donné comme prototype des opérations magiques [1] ; mais il peut aussi être mis au service du mort, comme le mythe de l'anéantissement de la race humaine (livre dit de la vache du ciel), qui figure dans des tombes royales de Thèbes [2]. Une chose est donc sûre : on n'a pas rédigé les mythes en tant que récits des actions des dieux, en sorte qu'ils constituent en eux-mêmes une prédication, mais on en a fait un moyen du culte, qui, à sa façon, rendait Dieu présent et l'annonçait (cf. *supra*, p. 132). Ainsi s'explique qu'en dehors de cela le mythe ait pu d'une part tomber si facilement au service de la magie, mais aussi d'autre part s'introduire dans la littérature narrative ; nous venons de donner un exemple du premier cas, pour le second rappelons au moins le célèbre conte égyptien des deux frères, dont les noms Anubis et Bata suffisent à faire penser au panthéon [3]. Tout cela confirme que la religion égyptienne était centrée sur le culte rituel qui n'avait à redouter la concurrence ni de lois religieuses ou de livres sapientiaux, ni d'autre part d'un mythe qui eût été une « sainte parole » indépendante. Toutefois nous ne voulons pas clore cette revue des documents sans avoir au moins donné une idée rapide du complexe des rituels. C'est à dessein que nous disons « complexe ». Il s'agit là, en effet,

1. Texte : W. PLEYTE-F. ROSSI, Papyrus de Turin, 1869 ss., Pl. 131-138 ; trad. p. ex. chez ROEDER, *Urk.*, pp. 138 ss.
2. Texte : MAYSTRE, *Le livre de la vache du ciel, etc.*, in : BIFAO 40, 1941, pp. 53 s. ; trad. p. ex. chez RANKE, in : AOT, pp. 3/5.
3. Pap. D'Orbiney ; texte : GARDINER, *Late Egyptian Stories*, in : Bibl. Aeg. I, 1932, pp. 9 ss. ; trad. p. ex. chez ERMAN, *Literatur*, pp. 197 ss. ; nous sommes maintenant renseignés sur Bata et sa patrie Sako par le Pap. Jumilhac du Louvre, édité par J. VANDIER ; cf. J. YOYOTTE, RdE 9, 1952, pp. 157 ss. Dernière étude faite par des égyptologues sur l'incertitude de la frontière entre mythe et conte : E. BRUNNER-TRAUT, ZÄS 80, 1955, pp. 12 s. et part. p. 16. C'est également par cette continuité entre le mythe et le conte qu'il faut expliquer l'histoire du naufragé, qu'il est impossible de ranger purement et simplement dans la littérature religieuse (cf. *supra*, p. 56).

d'une masse d'écrits aussi différents de contenu que les rites eux-mêmes diffèrent entre eux. Pour le culte des dieux, nous avons avant tout les prescriptions déjà citées concernant l'accomplissement du service quotidien, connu d'ailleurs aussi bien par des papyri que par des inscriptions sur des murs de temples, ce qui unit fonctionnellement la source primaire qu'est le manuscrit à la source secondaire qu'est l'inscription [1] ; pour celui des morts, nous avons le rituel de l'embaumement [2] et le rituel de l'ouverture de la bouche, emprunté à la consécration des statues, et dont nous avons déjà parlé deux fois (pp. 206 et 244). Puis ces deux cultes se trouvent réunis dans les « veilles d'Osiris », accomplies pour ce dieu tandis qu'il est en peine entre la mort et la résurrection, comportant également un rituel [3]. Lorsque, enfin, un texte, au lieu de justifier par un mythe un rite plus ancien, est né librement des personnages du mythe et de leur histoire, le rituel peut prendre la forme du texte dramatique, avec distribution des rôles et indications scéniques (cf. *supra*, p. 119), d'après lequel étaient célébrées les fêtes surtout d'Osiris, une fois de plus, mais aussi d'Horus et du roi [4]. Mais ce qui unit tous les rituels, c'est leur fonction ; en aucun cas ils ne sont là pour eux-mêmes : ils n'ont de sens qu'en fonction de la cérémonie dont ils contiennent la « règle du jeu ». Ils n'ont donc pas de vie propre et ne constituent pas à proprement parler une littérature, mais le culte rituel conservé dans un livre, et l'on ne peut pas ne pas voir la profonde différence avec la Parole de Dieu de l'A.T., qui réclame une oreille attentive.

Comme nous avons dit ailleurs ce que nous avions à dire sur les hymnes et leur place dans le culte, et que nous reparlerons

1. Textes : Pap. Berlin 3055 ou 3014 et 3053, et temple de Sethi I à Abydos (A. M. CALVERLEY-M. F. BROOME-A. H. GARDINER, *The Temple of King Sethos I at Abydos*, 1933 ; II, I 1935) ; trad. A. MORET, *Le rituel du culte divin journalier en Égypte*, 1902.
2. Mss. du 1er s. ap. J.-C. au Caire (Pap. Boulaq 3) et à Paris (Pap. Louvre 5138) ; texte actuellement chez SAUNERON, *Le rituel de l'embaumement*, 1952.
3. Inscriptions (textes et dessins) des chambres d'Osiris à Dendérah, Edfou et Philae ; cf. JUNKER, *Stundenwachen* ; KEES, HO I, 2, pp. 76 ss. cite d'autres rituels.
4. A côté des célèbres textes du monument de Berlin d'Ikhernofret (SCHÄFER, *Die Mysterien des Osiris in Abydos unter König Sesostris* III, in : Unters. 4, 1905 ; mais cet article ne contient qu'une relation) et du Papyrus dramatique du Ramesseum (SETHE, *Dram. Texte*, pp. 83 ss.), cf. les documents étudiés depuis, par DRIOTON en particulier, p. ex. Revue de l'Égypte ancienne 2, 1929, pp. 172 ss., et le texte dramatique d'Edfou, in : CASAE 11, 1948. Notons seulement l'existence de dialogues de dieux connus par les textes funéraires (entre Atoum et Noun : CT Spell. 80, entre Atoum et Osiris : L.m. 175).

de la littérature funéraire, nous pouvons laisser là l'énumération des textes et passer aux *caractères de la littérature religieuse égyptienne.* On trouvera ici la réponse à bien des questions phénoménologiques. Voici tout d'abord celle de l'*origine* d'un texte religieux. Elle peut viser l'auteur du texte, la façon dont il est devenu accessible aux hommes, mais tout simplement aussi son âge vénérable. En ce qui concerne l'auteur, on prétend parfois que c'est un dieu. Naturellement le plus fréquemment cité à ce sujet est Thoth, dieu des scribes et « maître des paroles de Dieu » [1]. C'est ainsi qu'il est dit d'une maxime du livre des morts que « la majesté de Thoth (l')a fait pour la majesté du dieu Osiris », prototype de tout mort égyptien [2]. C'est dit plus précisément encore dans le livre, également funéraire, d'Atmen : « (Thoth) t'a écrit ce livre d'Atmen de ses propres doigts » [3]. Mais dans cet écrit tardif, Isis aussi apparaît comme auteur ou tout au moins comme rédactrice : « elle fait (le livre) pour son frère Osiris » [4]. Il semble que, derrière l'idée massive du dieu écrivain, celle d'une inspiration divine de l'homme qui écrit, dont les Grecs, puis le christianisme primitif ont tiré toutes les conséquences, soit passée tout à fait au second plan. De l'inspiration par Dieu, dont nous avons vu qu'elle pouvait être le motif de l'action humaine (pp. 95 ss.), je ne connais pas d'attestation concernant la rédaction de textes [5]. Il faut être prudent dans l'utilisation de quelques passages tardifs où il est dit que des textes sont « les âmes de Rê (*b'.w R'*) » ou « les âmes des dieux (*b'.w nṯr.w*) », ce que l'on a traduit par « émanations » [6] et qui, en réalité, d'après l'usage courant, peut signifier à peu

1. Sur ce rôle de Thoth, cf. P. Boylan, *Thoth the Hermes of Egypt*, 1922, pp. 92 ss.
2. L.m. 101, 11 s.
3. Pap. Louvre 3284, II, 8 s.
4. *Id.* I, 1 ; dans la tradition gréco-égyptienne, Isis est avec Thoth celle qui a inventé l'écriture. Nous lisons dans le texte memphitique de l'arétalogie d'Isis (M 3c) : « avec Hermès, j'ai inventé l'écriture, les hiéroglyphes et l'alphabet démotique » ; cf. D. Müller, *Ägypten und die griechischen Isis-Aretalogien*, in : ASAW 1961. Isis reçut ce rôle par l'assimilation à Seshat, déesse de l'écriture ; un texte d'Edfou (I, 378) dit de Thoth : « Isis est auprès de lui sous le nom de Seshat ».
5. Lorsque, dans le Pap. Oxyrhynkhos 1381, il est dit sans ambiguïté que la traduction en grec d'un texte d'Im-hotep-Asclépios a été inspirée, il est manifeste que c'est une tradition non pas égyptienne, mais grecque : Leipoldt, *Mélanges Schubart*, 1950, pp. 56 ss. Il semble au contraire que nous ayons affaire à une ancienne tradition égyptienne quand Chairemon (chez Porphyre, *De Abstinentia* IV, 6, éd. Hopfner, *Fontes*, p. 180) dit que la (prétendue) conduite des prêtres égyptiens est une « perpétuelle communion avec la connaissance (γνῶσις) et l'inspiration (ἐπίπνοια) divines ».
6. Gardiner, JEA 24, 1938, p. 168.

près « apparence » [1]. Il faut l'être tout autant à propos des dessins représentant un scribe accroupi sur les épaules du dieu Thoth sous sa forme de babouin, dessins qui rappellent étonnamment les célèbres anciens portraits de rois au faucon. De même que ces derniers illustrent l'aspect d'Horus du roi-dieu (cf. *supra*, p. 59), de même, sur un autre plan, les scribes perchés sur Thoth pourraient symboliser l'inspiration de l'écrivain par le dieu d'Hermopolis [2]. Dans d'autres cas on attache de l'importance surtout à signaler que des écrits ont été découverts de façon remarquable et rare. Aux dires de son titre souscrit, une maxime du Livre des Morts aurait « été trouvée à Shmoun (Hermopolis) sous les pieds de la majesté de ce grand dieu (Thoth) sur un bloc de granit de Haute-Égypte, écrite de la main du dieu lui-même, au temps de... Mykerinos, par le Prince Hardjedef. Il trouva la maxime alors qu'il était occupé à faire la revue des temples » [3]. Enfin une relation circonstanciée, datant de l'époque d'Auguste, décrit la découverte du livre funéraire d'Atmen, déjà nommé, qu'avait recopié un prêtre à partir des bandelettes de la momie de Psammétique I, et que reconnut le nouveau pharaon. Celui qui découvrit ce récit se demandait déjà si ce texte (démotique) dépendait du célèbre récit biblique de la découverte du Deutéronome (II Rois 22, 8 ss.) [4]. Le fait d'avoir des dieux pour auteurs dégage la littérature religieuse du présent tandis que les récits de découverte la rattachent à un passé plus ou moins vénérable. Cela met en lumière une tendance à rendre anciens les textes sacrés. Elle a pour effet principal que l'on conserve des formes vieillies de la langue ou que l'on choisit à dessein des expressions archaïques [5]. Mais

1. P. ex. stèle de la Famine, ligne 5.
2. Statue de granit Le Caire 42162 (Ramsès-nakht) ; reproduction récente chez Roeder, *Die ägyptische Religion in Texten und Bildern* I, 1959, Pl. 18 ; l'idée d'une inspiration a déjà été exprimée par G. Legrain, *Statues et statuettes de rois et de particuliers* II, 1909 (Cat. gén.), p. 29.
3. L.m. 30 B, titre souscrit.
4. Möller, *Amtliche Berichte aus den Königlichen Kunstsammlungen* 39, 1918, pp. 180 ss. ; sur tout ce qui précède cf. Leipoldt-Morenz, *op. cit.*, pp. 28/30 ; autres récits de trouvailles remarquables chez Schott, HO I, 2, p. 230. Texte et traduction du récit en question actuellement chez W. Erichsen, *Eine neue demotische Erzählung*, in : AMAW 1956, Nr. 2.
5. Par exemple dans l'inscription de Shabaka ; dernière étude : Junker, *Götterlehre*, pp. 12 ss. ; ou dans la légende de l'engendrement d'Hatshepsout par Amon et l'épouse du roi, Ahmosé (forme *św śḏm.f* : Urk. IV, 219 ss. ; cf. Sethe, ZDMG 79, 1925, p. 315). Nous ne pouvons discuter ici la question délicate de savoir dans chaque cas s'il s'agit d'une formule archaïsante ou d'un texte vraiment ancien.

l'éventail des possibilités graphiques permet aussi de se rapprocher de l'usage des temps révolus quant à la façon d'écrire [1]. Cela, bien entendu, n'exclut pas qu'au contraire la liturgie ait adopté des éléments vivants du langage de la piété contemporaine, ce qui était même vraisemblablement fréquent, et que, par exemple, des hymnes aient pu être chantés par des participants peu instruits [2]. En ce qui concerne, enfin, l'antidatation pseudépigraphique, donc l'attribution à des auteurs ou autorités du passé, telle que nous la connaissons bien par le judaïsme ou le christianisme primitif, on en trouve, en Égypte, des exemples à la périphérie de la littérature religieuse : la prédiction de Neferti, qui glorifie Amen-em-het (début de la 12e dynastie) comme sauveur et qui, par sa promesse que « la Maat viendra là où elle doit être » et que « l'injustice (*isf.t*) sera chassée du pays », a, d'une façon qui nous est connue, à la fois un aspect religieux et un aspect politique, cette prédiction, dis-je, est attribuée par une œuvre romanesque à l'époque du roi Snofrou, donc au début de la 4e Dynastie [3]. L'important ici n'est pas tant le nom lui-même de l'auteur prétendu, lequel ne saurait être comparé à ceux d'Hénoch, Moïse, Élie ou autres, à qui sont attribués les livres pseudépigraphes en marge de la Bible, mais l'ancienneté et la fabrication, utile au nouveau roi, d'un *vaticinium ex eventu*. L'intention de propagande saute aux yeux dans le cas d'un autre écrit, mis dans la bouche d'Amen-em-het assassiné, mais rédigé en réalité dans l'entourage de son fils Sésostris I [4]. Mais voici que nous avons déjà quitté le domaine de la littérature religieuse. Toujours à la périphérie de notre sujet se trouvent des cas, d'ordre juridique, de donations à des temples, qui ont été antidatées. L'exemple le plus célèbre et en même temps portant sur le plus grand nombre d'années est celui de la stèle ptolémaïque dite de la famine, où une donation de terres à Khnoum d'Eléphantine est attribuée à Djeser, fondateur de la 3e Dynastie et constructeur de la célèbre pyramide à degrés (cf. *supra*, p. 57). Là non plus la meilleure analogie ne se trouve pas dans l'écriture sainte, mais dans le droit canon ;

1. Par exemple dans le Pap. dram. du Ramesseum : SETHE, *Dram. Texte*, p. 91 ; JUNKER, *Götterlehre*, p. 14.
2. Preuves depuis Touthmosis III chez SCHOTT, *Das schöne Fest vom Wüstentale*, in : AMAW 19, 1952, Nr. 11, p. 46.
3. Pap. Ermitage 1116B ; notre citation : lignes 68 s. ; effectivement une formule plus ancienne est ici utilisée : HERRMANN, *Untersuchungen zur Überlieferungsgestalt mittelägyptischer Literaturwerke*, 1957, pp. 37 ss.
4. Reconnu par A. DE BUCK, *Mélanges Maspéro*, 1935/8, pp. 847 ss. (cf. *supra*, p. 65).

nous songeons à la prétendue donation de Constantin, destinée à justifier les États de l'Église.

Ainsi l'Égypte nous offre des documents qui décrivent l'origine des textes sacrés comme une rédaction divine, une découverte miraculeuse ou une haute antiquité. Nous pouvons donc, second point, nous poser la question de l'*unité* de la littérature religieuse. Il faut s'attendre à ce que là où il y a un culte rituel et un panthéon il n'y ait pas d'unité de ce genre au sens de l' « Écriture » (γραφή). Effectivement le mot et la chose sont également absents. Là où les rituels sont tout entiers voués au déroulement du culte et où les hymnes varient, c'est le moins qu'on en puisse dire, selon le dieu et l'endroit, il ne peut y avoir de collection unifiée fondée ni sur la nature des textes ni sur leur appartenance à toute l'Égypte. L'affirmation de Clément d'Alexandrie [1] selon laquelle les Égyptiens auraient possédé 42 livres saints composés par Hermès (Thoth) ne peut en tout cas être vraie qu'en ceci que ces écrits, parmi lesquels sont nommés des ouvrages de géographie et de médecine, représentent le savoir des prêtres cultivés [2]. D'ailleurs l'idée que Thoth est auteur remonte, nous le savons, à une antique tradition et le chiffre de 42 semble faire allusion au nombre des provinces égyptiennes, donc symboliser la totalité [3]. Mais tout ceci ne veut pas dire que l'Égypte n'a pas connu quelques collections littéraires, et il est remarquable que cela se soit produit précisément à propos de la littérature funéraire qui tend à être commune à tout le pays. Le Livre des Morts, après avoir circulé sous forme de fragments séparés, différents entre eux et portant chacun son titre, finit par recevoir celui, général, de « Pour sortir au jour » [4]. Il figure à l'extérieur du rouleau qui porte le texte [5]. On appelle donc le premier morceau de la collection « commencement des formules » [6] et on finit par sentir si fortement l'unité obtenue que l'on signale ce qui est additif : « for-

1. Stromates VI, 4, 37, 3 (II, p. 449).
2. Ce que dit, avec raison, me semble-t-il, Th. HOPFNER chez BONNET, RÄRG, p. 291.
3. LEIPOLDT-MORENZ, *op. cit.*, pp. 40 s.
4. *pr.t m hrw* est tout d'abord le titre (dès les textes des sarcophages) de maximes particulières : CT I, 313, II, 67. Il est permis d'espérer une étude de H. Grapow sur les titres de livres et de maximes.
5. H. E. WINLOCK, BMMA. *The Egyptian Expedition*, 1929/30, p. 24 (21e dyn.).
6. L.m. 1,1 d'après des mss. de la 19e Dyn. ; il semble qu'ici on se soit inspiré d'autres genres littéraires (sapiences, littérature médicale) : preuves tirées de ces genres chez SCHOTT, HO I, 2, p. 229.

mules ajoutées au (livre) ' sortir au jour ' et empruntées à un autre livre »[1]. En ce qui concerne, troisièmement, le *texte*, nous ne pouvons nous attendre, avec une religion rituelle comme l'égyptienne, à un respect scrupuleux de la lettre tel que celui qu'a connu le monde biblique. Prenons un exemple simple et frappant : l'histoire littéraire du Livre des Morts, relativement bien connue et étudiée, trahit dans le demi-millénaire qui va de la fin du premier interrègne (premières inscriptions sur sarcophages) au N.E. (mss. classiques du L.m.) une évolution profonde et parfois allant jusqu'à rendre l'original méconnaissable [2]. La seule raison n'en est pas la déficience des copistes ; il y en a de plus profondes : dans la mesure où un texte était mythique, il n'était plus présent aux esprits dès que le mythe perdait de son importance ; mais secondement, et cela est capital pour notre sujet, l'Égyptien n'hésitait pas à changer le texte. Il le faisait, par exemple, quand il en était tenté par la possibilité d'un jeu de mots. La tournure : « je suis Orion (*š'ḥ*) qui vous est favorable en ce qu'il fait » etc. est, dès le M.E., transformée pour l'amour d'un jeu de mots appelé par le nom d'Orion en celle-ci, qui a un tout autre sens : « je suis Orion (*š'ḥ*) qui pénètre (*š'ḥ*) dans ses deux pays », etc. [3]. Le Grec et, à sa suite, le chrétien modifient s'il le faut l'interprétation ; l'Égyptien, lui, modifie le texte [4] ! On ne s'étonnera donc point du procédé moins choquant qui consiste à introduire dans les manuscrits des gloses qui aboutissent parfois à une véritable technique interrogatoire, éventuellement même avec un choix de leçons ou d'opinions exprimées. Nous avons déjà fait allusion à ce genre de commentaires à propos des déclarations sur *Ḥw*, *Šj'* et Noun (cf. *supra*, pp. 218 et 225) ; citons-les *in extenso* : « ancêtres, tendez-moi vos bras... (glose :) Qui sont-ils, ces divins ancêtres ? Ce sont *Ḥw* et *Š'j* » [5]. Ou bien : « je suis le grand dieu né de lui-même... (glose :) Que signifie cela ? Le grand dieu né de lui-même est Noun, Noun, père des dieux. Autre leçon (ou opinion) : c'est Rê » [6]. Il n'est pas plus étonnant que l'on

1. L.m. 163 (titre) d'après le Pap. de Turin, d'époque ptolémaïque, édité par R. LEPSIUS : *Das Todtenbuch der Ägypter nach dem hieroglyphischen Papyrus in Turin*, 1842.
2. Cf. p. ex. l'histoire des chapitres 69 et 70 : KEES, *Göttinger Totenbuchstudien*, in : Unters. 17, 1954.
3. CT III, 227 ; cf. KEES, *op. cit.*, pp. 6 et 14 ; sur l'ensemble cf. MORENZ, OLZ 52, 1957, col. 124 s.
4. LEIPOLDT-MORENZ, *op. cit.*, p. 131.
5. L.m. 17, 15 = Urk. V, 30.
6. L.m. 17, 2 = Urk. V, 8 ; autres textes chez LEIPOLDT-MORENZ, *op. cit.*, pp. 128 s.

ait allongé ou abrégé des textes. La « grande litanie du Soleil » semble être un développement de la petite, par contre « la petite Amdouat » (livre de ce qui est dans le monde inférieur) paraît être un extrait de la grande ; du moins s'appelle-t-elle « condensé (ou extrait : *šḥwj*) de ce (plus grand) livre » [1]. Il serait donc étrange que justement dans ce monde où l'on se sent très libre à l'égard des textes religieux nous trouvions une formule recommandant avec une clarté toute classique le respect de la lettre. Or il y en aurait une s'il fallait traduire ainsi un conseil qui figure vers la fin de la sapience de Ptah-hotep : « n'enlève (*iṯj*) aucun mot (*md.t*), n'en ajoute aucun (*inj*), n'en mets aucun (*k.t*) à la place d'un autre (*k.t*) » [2]. Mais on sait maintenant que les verbes *iṯj* et *inj*, traditionnellement traduits « enlever » et « ajouter » signifient, quand ils sont juxtaposés, « être animé d'un mouvement désordonné », et comme *md.t* signifie aussi bien « chose » que « mot », et enfin que les deux *k.t* ne se rapportent pas nécessairement à *md.t*, mais peuvent être hors construction, il vaut mieux traduire désormais : « ne dis pas une fois une chose et une fois une autre (et) ne confonds pas une chose avec une autre » [3]. Nous sommes ainsi délivré du casse-tête que constituait un passage qui semblait d'une part être ridiculisé par l'histoire de son propre contexte, plus tard fortement modifié, d'autre part n'avoir aucun rapport avec la réalité de la religion rituelle égyptienne [4]. Toutefois la possibilité demeure que des Égyptiens de basse époque ou leurs contemporains aient compris ce conseil exactement comme les égyptologues au début — les Égyptiens sans doute au sens simple d'une admonition à recopier correctement. Nous connaissons, en effet, des passages à double sens précisément dans la sapience de Ptah-hotep (cf. *supra*, p. 173), et il se pourrait qu'ici aussi il y en ait une, tout au moins sans que l'auteur l'ait fait exprès, et qu'on l'y ait cherchée [5]. Il serait, en effet, pensable, que cette formule, comprise comme

1. GRAPOW, ZÄS 72, 1936, p. 30.
2. Pap. Prisse 608 s. ; c'est encore l'interprétation de VOLTEN, *Studien zum... Anii*, p. 8, et la mienne : *Heilige Schriften*, p. 56.
3. ŽÁBA, *Ptahhotep*, pp. 104 et 169 s.
4. LEIPOLDT-MORENZ, *op. cit.*, p. 56.
5. Il faut se rappeler que la langue de cette sapience était ancienne pour le lecteur du N.E. ; il ne pouvait le lire sans traduire. De plus, « ajouter » et « retrancher » ou « diminuer » étaient, dans différents contextes, connus de l'Égyptien comme manquements exemplaires, ce qui permettait une nouvelle interprétation. C'est ainsi que l'introduction de L.m. 125 énumère les interdictions d'ajouter à ou de retrancher de : la mesure de grain, du champ, des poids de la balance ; il est vrai qu'elle n'utilise pas les verbes *inj* et *iṯj*, mais préfère *w'ḥ* et *ḫbj*.

un moyen de garantir l'intégrité de la lettre, soit passée en Israël avec la littérature sapientiale égyptienne et que là, sur un autre terrain, celui de la religion du livre, elle ait fini par porter des fruits variés allant du Deutéronome à l'Apocalypse johannique et les dépassant aussi bien dans le temps que dans l'espace [1]. Mais, dans l'état actuel de nos connaissances, ceci n'est certes rien de plus qu'une hypothèse.

Lorsqu'il y a texte, on pense à la façon dont son contenu est porté à la connaissance du public. C'est le problème de la *lecture*. Comment se présente-t-il en Égypte ? Quiconque n'est pas totalement ignorant de l'égyptologie pensera tout de suite à un titre que nous traduisons habituellement par « prêtre lecteur », mais qui signifie littéralement « porteur du rouleau de la fête (*ẖrw ḥb.t*) », et à la fonction qu'il recouvre [2]. C'est l'homme qui, dans le culte des dieux comme dans celui des morts, lit à haute voix ce qui est écrit sur un rouleau ; il a souvent été représenté. Or le mot employé pour désigner le texte, entre autres, indique qu'il s'agit du rituel [3]. Cela suffirait à interdire de le comparer à celui qui, dans les religions bibliques, lit au culte l'écriture sainte, mais, en outre, son rang dans la hiérarchie égyptienne est tel que l'on ne peut pas dire que la lecture de la littérature religieuse ait une place centrale dans le culte égyptien. Il vient, en effet, derrière les prêtres à proprement parler, ceux qui accomplissent eux-mêmes les rites et sont donc au centre du culte égyptien. Il appartient au *clerus minor*, et s'il est à sa tête, c'est simplement parce qu'il pratique l'art difficile et recherché de la lecture [4]. Le seul cas où l'on puisse parler dans une certaine mesure d'une fonction cultuelle propre du texte et de la lecture me semble être l'usage, attesté, il est vrai, à très basse époque (à Edfou et à Thèbes), de donner à la fin de la cérémonie un commentaire du texte d'après lequel le rite a été accompli [5]. Ici apparaît en même temps une traduction qui est par nature une interprétation : on modernise la forme du texte, ce qui l'adapte non seulement littérairement, mais aussi conceptuellement, au monde contemporain. C'est

1. Dt. 4, 2 et 13, 1 ; Apoc. 22, 18 s. ; autres textes chez LEIPOLDT-MORENZ, *op. cit.*, pp. 57 s.
2. Sur le sens du titre : SETHE, ZÄS 70, 1934, p. 134.
3. BONNET, RÄRG, pp. 860 s.
4. Dernière étude : J. VERGOTE, *Joseph en Égypte*, in : Orientalia et Biblica Lovaniensia III, 1959, pp. 80 ss. ; cf. MORENZ, ThLZ 84, 1959, col. 407 s.
5. SCHOTT, *Die Deutung der Geheimnisse des Rituals für die Abwehr des Bösen. Eine altägyptische Übersetzung*, in : AMAW 1954, nº 5, pp. 13/5.

donc un phénomène qui en Palestine se retrouve sous les espèces des Targumim qui transposent, parfois librement, le texte sacré de la langue antique et sacrée, l'hébreu, dans la langue vivante du judaïsme, l'araméen, en adaptant son contenu théologique aux conceptions actuelles [1]. Il faudra se demander si cette coutume cultuelle, qui, unissant le rituel et la prédication, ressemble de façon formelle aux liturgies des mystères hellénistiques et du christianisme primitif [2], n'est pas d'âge récent. Quoi qu'il en soit, elle atteste deux choses : d'une part on s'adressait à l'assemblée, forme de prédication que l'on saisit déjà dans les hymnes et leur usage liturgique (cf. *supra*, pp. 128 ss.), d'autre part cette forme de prédication ne jouait qu'un rôle mineur dans le culte, puisque, par nature, l'interprétation d'un rituel n'est qu'une explication qui vient une fois que le rite est accompli. La lecture, donc, est essentiellement un élément de la célébration du rite, au déroulement duquel elle contribue et qu'en tout cas elle explique et commente. Mais il s'en faut de beaucoup qu'en Égypte la lecture soit toujours demandée ; au contraire, il arrive que le *secret* soit exigé. Cela ne saurait surprendre en un pays où les services religieux se déroulent pour une part en l'absence du public, tel le service quotidien de la statue cultuelle (cf. *supra*, pp. 123 s.), et où l'on dit des dieux qu'ils sont « cachés, secrets », parfois avec une grande insistance : « (Amon), toi qui es le plus secret des secrets, dont le secret est inconnu » [3], etc. On aura deviné que les rituels lus dans une pièce close du temple n'étaient pratiquement jamais entendus ou lus par quelqu'un qui n'en avait pas le droit ; du moins ne connaissons-nous pas dans ce domaine, autant que je sache, de prescriptions destinées à assurer le secret. Ajoutons que dès leur rédaction ces manuscrits étaient soustraits aux regards profanes puisque, par principe, ils n'étaient écrits que dans la « maison de vie » laquelle était sous régime sacerdotal [4]. Mais la littérature funéraire, qui, on le sait, était à la disposition

1. SCHOTT, *op. cit.*, pp. 38 ss. ; cf. MORENZ, DLZ 78, 1957, col. 24 ; pour le procédé dans les Targumim, cf. p. ex. le remplacement de « esprit de Dieu » (Gn. 1, 1) par « un esprit de devant JHWH ».
2. SCHOTT, *op. cit.*, p. 6.
3. Mag. Pap. Harris V, 1 ; texte et trad. chez LANGE, *Der magische Pap. Harris*, in : MDVS 14, 2, 1927, p. 39 ; détails chez GRAPOW, *Bildliche Ausdrücke*, p. 26 (cf. *supra*, pp. 125 et 138 s.).
4. GARDINER, JEA 24, 1938, pp. 157 ss. ; même ceux qui estiment que cette maison avait un caractère général (p. ex. : université) ne contestent pas qu'elle abritait la composition de textes sacrés : VOLTEN, *Demotische Traumdeutung*, in : Anal. Aeg. III, 1942, pp. 36 ss., et en dernier lieu VERGOTE, *op. cit.*, pp. 74 ss.

de tout le monde par suite des progrès de la démocratisation de la doctrine de la mort, fourmille de recommandations du même genre. On y lit, par exemple : « (ne montre la formule) à personne, ni à ton père ni à ton fils ; (elle est) pour toi seul » [1]. Il s'ensuit que la transmission directe de génération à génération à l'intérieur d'une famille, qui pourtant était ailleurs, sous la forme classique dans les sapiences, le véhicule idéal de la tradition, est interdite. En conséquence, il est dit du contenu de ces livres : « celui qui est dehors ne (le) sait pas ; c'est son secret (entendons : celui du mort) ; les profanes (*ḫ'w mr*) ne le connaissent pas » [2]. Même dans le livre récent d'Atmen, nous lisons : « cache-le, cache-le, que jamais personne ne le lise » [3]. C'est pourquoi l'on déplore qu'en un temps de désordre et de trouble certains textes soient profanés : « pourtant, c'est ainsi : les formules magiques (*ḥk'.w*) sont dévoilées (*śḫ'j*) » [4]. Mais il me semble que ce mot résout la difficulté : ce sont les formules magiques dont le secret est si important. Elles seront nuisibles, en effet, si elles tombent entre des mains non autorisées. On se raconte que lorsqu'un livre de magie s'est trouvé illégitimement en possession de quelqu'un, cela a eu la mort et la ruine pour conséquence. Ce fut le cas pour Noferka-ptah et sa famille ; d'après un récit démotique, il s'était approprié un écrit secret de Thoth, soigneusement caché [5]. Or, nous allons le voir, la littérature funéraire est par nature une littérature magique et elle l'a été de plus en plus. C'est pourquoi, précisément, elle est entourée de ces voiles de secret que le magicien aime à jeter sur sa collection de formules et dont nous avons des exemples nombreux et frappants à propos de la littérature magique grecque en Égypte [6].

Nous croyons avoir ainsi donné aux caractères de la littérature religieuse égyptienne la place qu'ils méritent. Nous espérons, en particulier, avoir montré que ce qui concerne l'unité et le texte, notamment, mais aussi ce qui touche à la lecture et au secret, confirme notre idée de base que la religion égyptienne est une religion rituelle. Qu'il y ait en outre des phénomènes

1. L.m. 161, 11 s.
2. *Id.*, 161, 10 s.
3. Pap. Louvre 3284, I, 6.
4. Admonitions VI, 6 ; GARDINER, p. 47.
5. 1 Kh IV, 6 ss. ; texte et trad. chez GRIFFITH, *Stories of the High Priests of Memphis*, 1900, pp. 108 ss.
6. K. PREISENDANZ, *Papyri Graecae Magicae* I, 110, 184 ; II, 21, 79-99, 105, 120, 131, 184, 185 ; soulignons, en particulier, que le mot ἀπόκρυφος, « secret », a ici un aspect laudatif, en opposition avec la nuance péjorative qui est la sienne au sens du contraire de « canonique ».

qui, comme l'origine divine des textes sacrés ou leur âge vénérable, ne présentent aucune différence capitale avec ce que l'on trouve dans la religion du livre, cela se comprend de soi-même : il est admis que, pour toute forme de religion, Dieu est le fondement de tout et Ses ordonnances — qu'elles soient légales ou rituelles — remontent à un très haut passé. Mais nous ne pouvons quitter ce sujet sans avoir donné au lecteur une brève description et interprétation de cette *littérature funéraire* si curieuse et dont nous avons souvent parlé, mais sans en jamais traiter systématiquement. Les ouvrages qui la composent sont relativement vite énumérés [1]. Voici tout d'abord les inscriptions des chambres et des sarcophages des pyramides de la fin de l'A.E., commençant avec Ounas, dernier roi de la 5e Dynastie. Nous les appelons Textes des Pyramides. Le corps des formules destinées au roi se perpétue pour une part dans les textes qui, à partir du premier interrègne, furent écrits sur la face interne des sarcophages des particuliers, avec adjonction de traditions locales et non-royales [2]. Pour eux aussi on a choisi un nom en fonction de leur emplacement : celui de Textes des Sarcophages. Cette collection fut transmise, — non sans avoir subi les avatars plus haut décrits d'une histoire littéraire mouvementée (cf. *supra*, p. 285) —, au N.E. et aux époques qui suivirent. Comme elle fut ensuite écrite sur un rouleau de papyrus et déposée à côté du mort, on parlera du Livre des Morts ; on voudra bien, cependant, comprendre cette expression aussi en un sens tout extérieur, car ces formules hétérogènes ne constituent nullement un livre unifié. Nous avons déjà vu (pp. 284 s.) que néanmoins les Égyptiens eux-mêmes ont tenté d'unifier cette collection en lui donnant un titre et en le classant. A basse époque on fit plusieurs sortes de compilations de ces textes, dont, outre les écrits plusieurs fois cités par nous comme le livre d'Atmen et le Papyrus funéraire Rhind, le livre de la traversée de l'éternité [3]. A côté de ce groupe principal se trouvent des écrits centrés sur certains thèmes et qui, par le caractère géographique de leur plan, semblent parfois s'intéresser moins au texte qu'à des descriptions cartographiques ou tout au moins réparties par régions. Ce sont les « guides de l'au-delà », qui, comme leur nom l'indique,

1. Cf. SETHE, *Die Totenliteratur der alten Ägypter. Die Geschichte einer Sitte*, in : SPAW 1931, Nr. 18 ; en outre KEES, HO I, 2, pp. 30 ss., et GRAPOW, *ibid.*, pp. 47 ss.
2. On peut admettre que les « transfigurations » (*ś'ḫ.w*) lues lors de l'enterrement des particuliers de l'A.E. formaient une partie des textes désormais inscrits : SETHE, *op. cit.*, § 18.
3. SETHE, *op. cit.*, § 33.

sont censés guider le mort sur la route qu'il suit dans l'au-delà et qui plus est le protéger, mais qui décrivent aussi, heure par heure, le voyage nocturne du Soleil dans l'empire des morts, donc l'événement qui est le plus salutaire au mort (cf. *supra*, p. 268). La première de ces fonctions est surtout celle du Livre des Deux-Voies, mais aussi celle de quelques formules du Livre des Morts traitant du séjour et des déplacements du mort dans le bienheureux champ des aliments (ou des joncs) [1], ou plus spécialement des (7, 14 ou 21) portes du monde inférieur et en particulier de l'entrée dudit champ [2]. Quant à la seconde, elle est celle de l'Amdouat (Livre de ce qui est dans le monde inférieur) [3], du Livre des Portes et du Livre des Cavernes [4].

Or cette littérature funéraire est un phénomène presque unique en son genre dans l'antiquité méditerranéenne, et les « sauf-conduits » orphiques qui y ressemblent extérieurement paraissent, après une comparaison aussi bien de l'ensemble que de points de détail, n'être pas nés de façon indépendante mais avoir leur origine dans l'usage égyptien [5]. Mais cela pose inéluctablement la question de la *naissance* de cette curieuse littérature. Nous ne pensons pas à la date de cette naissance, car il semble définitivement établi que les premiers textes qui en relèvent sont ceux de la Pyramide d'Ounas [6]. Ce qu'il faut, par contre, évoquer, ne fût-ce que brièvement, c'est l'occasion et l'intention de la copie ou du dépôt de textes religieux dans ces chambres fermées au monde extérieur. Les égyptologues ont d'abord pensé simplement que l'Égyptien avait fait des expériences désagréables quant au zèle dans l'accomplissement du culte d'entretien, qu'il fallait célébrer avec régularité, et que cela lui donna « l'idée de se rendre indépendant de la bonne

1. L.m. 110.
2. L.m. 144/7, 149 s.
3. Sur son titre plus ancien, se rapportant au lieu de la rédaction, « écrit de la chambre cachée » (*sš n'.t imn.t*), cf. SCHOTT, NAWG 1958, Nr. 4, pp. 315 ss.
4. Sur les Mss. de l'Amdouat on attend une publication de E. Hornung ; on trouvera la bibliographie des éditions dans les études citées à la note 65. Depuis ont paru des traductions des Textes des Pyramides et tout récemment du L.m. : S. A. B. MERCER, *The Pyramid Texts in Translation and Commentary*, 1952 (nombreux renseignements) et ThG. ALLEN, *The Egyptian Book of the Dead*. Documents in the Oriental Institute Museum at the University of Chicago, 1960. Rappelons en outre les compilations libres de pap. de la 21e dyn. : PIANKOFF-RAMBOVA, *Mythological Papyri*, in : Bollingen Series 40, 3, 1957.
5. La dernière étude sur ce sujet est de moi-même, in : ZÄS 82, 1957, pp. 67 s.
6. On n'a trouvé d'inscriptions de ce genre dans aucune des pyramides plus anciennes ; cf. aussi SETHE, *op. cit.*, §§ 3 et 37.

volonté d'une postérité insouciante en prenant dans son tombeau, à son usage personnel, les textes que les prêtres étaient censés lire pour lui et que très vraisemblablement ils ne tarderaient pas à cesser de lire » [1]. Mais depuis on a, sans renoncer à cette première explication, fait le gros effort de rechercher en quoi, par leur contenu et leur classement, les Textes des Pyramides sont la substance des rituels célébrés lors des funérailles du souverain et qui, conformément au déroulement effectif des cérémonies ayant eu lieu dans les temples entourant la pyramide, furent pour ainsi dire décalqués sur les murs des corridors et des chambres de la pyramide elle-même, donc du tombeau royal [2]. Pour apprécier cette interprétation hardie, érudite et pénétrante, il faut avoir soi-même tenté de l'appliquer aux documents, qui sont nombreux et variés. Même alors, semble-t-il, bien des détails de la démonstration, donc aussi l'ensemble de la thèse, font problème [3]. C'est pourquoi, sans perdre pour autant de vue l'explication moderne, nous reviendrons à la toute simple, mais très plausible idée que si le mort est devenu indépendant, c'est au premier chef à cause de son culte d'entretien. Nous avons déjà eu plus haut (p. 269) l'occasion de dire que les formules du « rituel des sacrifices », donc les textes du culte d'entretien, étaient déposées dans le champ visuel du mort étendu dans son sarcophage. Même si, comme le veut la thèse qu'on vient de citer, elles ont cette place à cause de celle qui est la leur dans l'ensemble d'un rituel, on ne peut guère, me semble-t-il, se dispenser d'admettre que, minimum indispensable à la prolongation de la vie, elles ont été le point de départ de toute la littérature écrite. En d'autres termes, on nota les textes pour le mort afin qu'il pût accomplir lui-même, suppléant à la négligence des prêtres, la « proclamation du culte d'entretien (*njś dbḥ.t ḥtp*) ». Si autour de ce noyau se sont cristallisés des textes ayant pour objet la conservation du cadavre ou l'ascension du roi, cela a certainement à voir avec des rites correspondants, mais s'explique d'abord simplement par le fait que conservation du cadavre et montée au ciel font partie de l'ensemble de l'existence dans l'au-delà, qui, on le sait, se situait autant dans le tombeau qu'au ciel. Quand, plus tard, la troisième

1. SETHE, *op. cit.*, § 37 ; cf. aussi *supra*, p. 269.
2. Il faut y ajouter les travaux de H. RICKE (*Bemerkungen zur ägyptischen Baukunst des AR* II) et S. SCHOTT (*Bemerkungen zum ägyptischen Pyramidenkult*), in : Beiträge zur ägyptischen Bauforschung und Altertumskunde 5, 1950.
3. C'est ce que montrent également les observations précises, claires et avisées de BONNET, JNES 12, 1953, pp. 257 ss.

partie de l'empire des morts, le monde inférieur, prit plus d'importance (cf. *supra*, pp. 267 s.), la littérature funéraire et ses guides de l'au-delà s'en occupèrent de plus en plus [1]. Nous croyons avoir rendu intelligibles l'occasion et la fin de la littérature funéraire, ainsi que son histoire, en rendant hommage aux notions anciennes sans faire tort à la science moderne.

Il ne nous reste plus qu'à *interpréter* ce phénomène, ce qui nous permettra de comprendre cette littérature d'une façon fondamentalement correcte. Un mot traduira tout de suite notre conclusion : *les textes funéraires sont des textes magiques*. Sans doute ceci n'est-il pas également vrai pour toutes les époques : c'est une tendance qui va en s'accentuant. Quand on écrit dans le tombeau du roi des textes dont la récitation est censée assurer pour l'éternité sa royale existence et dont les affirmations de déité correspondent sur le plan de la réalité à une conception effective d'une divinité du trône terrestre, le caractère magique des paroles se limite à ceci que l'on attribue une efficacité au mot écrit ou que la récitation par le mort opère cet effet. Il est vrai que dès ce stade on assiste à une supposition qui manifestement ne repose sur rien de réel, puisqu'on attribue au roi un pouvoir qui ne lui est aucunement accordé *realiter*, du moins à l'époque de la rédaction des textes. Par contre, une formule des Textes des Pyramides, dite cannibalesque, contient une expression particulièrement vigoureuse [2] qui fait du roi entre autres un maître absolu du destin « dans cette sienne dignité de 's'il veut, il fait, s'il ne veut pas, il ne fait pas' » [3], et qui pourtant trahit la réelle faiblesse du roi mort en terminant, après les paroles orgueilleuses qu'on vient de lire, par ce vœu fort modeste : « les criminels ne pourront pas détruire cette résidence favorite de X (entendons : son monument funéraire) parmi ceux qui vivent dans ce pays, éternellement et en éternité » [4]. D'autre part des textes purement magiques, comme les charmes contre les serpents, scorpions, crocodiles, etc., ont, depuis les Textes des Pyramides, pénétré largement dans la littérature funéraire [5], et nous y rencontrons même des formules magiques qui, comme

1. Notons à ce sujet l'importante remarque de GRAPOW (ZÄS 72, 1936, pp. 37 s.) qui dit que rien dans les guides de l'au-delà, même si nous les connaissons surtout par des tombes royales, n'indique qu'ils aient leur origine dans les rites funéraires spécifiquement royaux. Le monde inférieur est un séjour des morts démocratique et non royal.
2. Pyr. max. 273 s.
3. Pyr. 412b.
4. Pyr. 414b/c.
5. P. ex. Pyr. max. 230, 293, 295 s., 297, 385, 388 s. ou L.m. 31/33.

hj tj tj bj tj [1], sont construites absolument sur le principe du hocus-pocus. Mais le caractère magique de la littérature funéraire est renforcé de façon essentielle quand des textes destinés à éterniser l'existence du roi sont usurpés par de simples particuliers et que par conséquent la simple identité du mot et de la réalité est remplacée par l'appropriation d'une réalité étrangère ou la création d'une réalité non-existante par la parole. Telle est exactement la situation magique et c'est ce qui se produit, nous le savons, à partir de, et dans, les Textes des Sarcophages, outre le fait qu'à l'appropriation des formules réservées au roi s'ajoute celle des insignes royaux par la « frise d'instruments » des sarcophages (cf. *supra*, p. 261). On ne trouvera donc pas étonnant que plus haut nous ayons invoqué, à propos du secret, des textes empruntés précisément à la littérature funéraire, et qui se retrouvent parmi les formules magiques (cf. *supra*, pp. 289 s.). Or cette notion fondamentale concernant les textes funéraires ne doit jamais être oubliée quand on interprète l'une ou l'autre de ses maximes. N'en prenons qu'un seul exemple. On doit pouvoir trouver, en cherchant bien, plus de cent passages disant que le mort s'identifie à des divinités : « je suis Atoum quand j'étais seul. Je suis Rê à sa première apparition » [2], etc. Le mort n'hésite pas : en se comparant au dieu originel lui-même, il s'insère dans la puissance créatrice [3]. Or ce serait, néanmoins, une grave erreur que d'en conclure que l'Égyptien s'est tenu pour Dieu. Nous avons montré plus haut en détail que ce n'était pas le cas et qu'au contraire il s'inclinait humblement devant la divinité dont il reconnaissait la seigneurie (p. ex. pp. 93 ss.). Les conclusions que l'on peut en tirer sont plutôt celles qu'enseigne le telos de ce genre littéraire : la soif d'éternité qu'éprouvait l'Égyptien le poussait, songeant à sa mort, à chercher le meilleur moyen de durer et le conduisit, lui qui sur terre était habitué aux pratiques magiques, à usurper la divinité par la parole de la formule d'identification [4]. Mais il faut aussi se garder de croire que la

1. Pyr. 240.
2. L.m. 17, 1 = Urk. V, 6.
3. Quand il y a assimilation à Shou, fils d'Atoum, il se peut que l'accent soit mis sur la préexistence du fils par rapport à la création : CT II, 33e/34f (Spell. 80) ; cf. *infra*, p. 328.
4. Sur la nature de ces « formules d'identification » et leur différence d'avec les « formules de présentation », par lesquelles les dieux eux-mêmes se définissent, cf. R. BULTMANN, *Das Johannisevangelium*, 1937, p. 176, sur Jn. 6, 35. Je regrette de ne pouvoir traiter ici la question de savoir si des fragments comme L.m. 17, 1 ss. ont été d'abord des formules de présentation, donc des passages parlés du mythe. On sait, en effet, que

magie verbale ait été le fondement ne fût-ce que de la doctrine égyptienne de la mort. Elle n'en est pas le fondement, elle est simplement un chemin, de même que les rituels ne sont qu'un chemin et que le tribunal des morts est un troisième chemin, bien que redouté. Le fondement de la doctrine de la mort me semble, tout au moins à la lumière du temps historique [1], être la foi, animant les vivants, à la réalité de Dieu dans laquelle on cherche son salut d'une façon ou d'une autre et qui d'ailleurs avait depuis longtemps incité le croyant à voir dans toute magie un présent de Dieu offert à l'homme « comme arme pour résister aux coups du sort » [2]. Ainsi l'étude de la littérature funéraire égyptienne est un exemple véritablement classique de cette vérité : l'interprétation doit découler de la compréhension d'ensemble du genre. Très instructifs sur le mythe et le rite, souvent aussi sur la théologie, les textes funéraires égyptiens induiraient en erreur celui qui, sans les replacer dans leur contexte, voudrait en tirer une image de la religion de l'Égyptien vivant.

la littérature funéraire a emprunté aux genres les plus variés et transformé ce qu'elle prenait en fonction des usages nouveaux qu'elle donnait aux textes : Leipoldt-Morenz, *op. cit.*, pp. 126/8.

1. Cela ne doit pas faire oublier la foi à la « puissance » du mort, sensible dans les anciens textes funéraires quand ils vont jusqu'à appeler les morts « les puissants (*śḫm.w*) » ou se soucient de protéger le lecteur contre les dieux et les morts nommés d'un seul trait de plume (cf. *supra*). Avec les « lettres aux morts » (Gardiner-Sethe, *Egyptian Letters to the Dead*, 1928 ; Gardiner, JEA 16, 1930, pp. 19 ss. ; Piankoff-Clère, JEA 20, 1934, pp. 157 ss.) cette foi s'insère vigoureusement et profondément dans la réalité historique. Nous pensons cependant qu'avec le temps l'idée que le mort a besoin d'aide passe de plus en plus au premier plan et devient par conséquent l'un des motifs essentiels du culte d'entretien.

2. Enseignement pour Méri-ka-Rê : Pap. Ermitage 1116A, lignes 136 s.

Chapitre XI

INFLUENCES SUBIES ET EXERCÉES

Si nous avons déjà été amenés à dire du précédent chapitre qu'il était indépendant, la même chose est encore plus vraie de ces considérations finales. Les influences subies par la religion égyptienne et celles qu'elle a exercées sur d'autres concernent les relations d'un phénomène historique avec son entourage et peut-être aussi avec les générations suivantes. Il va s'agir du destin de formes qui se sont imposées dans une direction ou dans une autre. En d'autres termes, on aura affaire de temps en temps à tout un complexe, mais toujours à une foule de détails dans lesquels nous aurons à reconnaître un emprunt ou un prêt, que nous aurons à classer et à introduire dans ce livre sur la religion égyptienne ; dans ce cas particulier, la succession chronologique des choses nous fournira un plan de classement tout fait. Pourtant il faut nous demander si l'essence de la religion égyptienne, qui a jusqu'ici été l'objet de nos efforts, ne risque pas de disparaître complètement derrière tous les détails que l'on peut s'attendre à trouver. Nous ne le croyons pas et sommes au contraire persuadés que ce que nous savons désormais sur notre sujet doit, même pour le présent chapitre, être constamment présent à notre esprit, voire que cela nous sera plus d'une fois utile. Si la religion égyptienne est bien une religion nationale, cela a dû déterminer les possibilités et les limites de son influence autant que de son accessibilité aux influences. Mais si nonobstant ce caractère national elle a été pratiquée non seulement dans le culte d'état mais aussi en tant que piété individuelle, elle a nécessairement reçu et donné sur ces deux plans. Nous espérons que ces brèves indications auront dégagé quelques principes méthodologiques tout en montrant ce qui relie le présent chapitre à l'ensemble de notre ouvrage. Malgré cela, les développements qui suivent feront ressortir à chaque instant l'isolement de ce chapitre, mais cela est amplement justifié par notre sujet lui-même, et il n'y a aucune raison d'y renoncer.

Quiconque veut découvrir les influences subies ou exercées par la religion égyptienne doit commencer par en étudier le

contexte historico-géographique. Nous avons vu (Chap. III) que l'Égypte était consciente d'être entourée de peuples voisins : Libyens à l'ouest, Nubiens au sud, Asiates au nord-est, plus, surtout à basse époque, les habitants du monde égéen au nord. Dans toutes ces directions nous aurons à chercher systématiquement des contacts. Mais il n'est pas si facile que cela de découvrir à partir de quand on peut parler de tels échanges. Il semble que nous puissions *a priori exclure les débuts de la civilisation égyptienne*, période au cours de laquelle les voisins les plus importants étaient ceux de l'ouest (les Libyens). Ceci non seulement parce que dans ces premiers siècles les choses ne sont guère apparentes ; le plus important est, nous semble-t-il, que si à ce moment-là l'Égypte a emprunté quelque chose à la Libye, cela ne concerne absolument pas sa religion, mais les éléments extérieurs de sa civilisation. On peut dire, en effet, que ces Libyens sont des « Égyptiens vivant en dehors de la vallée du Nil » qui ne participaient plus à l'évolution culturelle de ceux qui habitaient la terre promise du fleuve fécondant [1]. Par exemple, les éléments supposés libyens de la tenue du pharaon : queue d'animal, parfois aussi serpent-uréus provenant de la boucle qui caractérise la coiffure libyenne, ne sont en réalité que des éléments très anciens, ayant été communs au groupe libyco-égyptien et, dans la suite, conservés uniquement par les tribus extérieures à la civilisation de la vallée du Nil [2]. C'est également dans ce sens qu'il faut juger de l'origine libyenne de certaines divinités égyptiennes. La question se pose plus spécialement pour Neïth, certainement proche des tribus occidentales en tant que déesse de Saïs, dans l'ouest du Delta, mais qui, étant maîtresse de l'arc et des flèches, donc divinité chasseresse, n'a d'origine ethnique ni égyptienne ni libyenne, mais vient de l'ancienne et générale civilisation de la chasse [3]. Mais lorsqu'un dieu est expressément relié au désert occidental, y compris ses parties fertiles, et appelé « seigneur de *Thnw* (la Libye) », comme Ash, il apparaît absolument, qu'il ait une tête de faucon ou un corps entièrement humain, comme un dieu égyptien. Cela confirme de la façon la plus éclatante la fonction de ce seigneur de Libye, fonction qui lui permet de faire revenir au Pharaon « toutes les bonnes choses » des montagnes qu'il

1. Cf. en dernier lieu FECHT, ZDMG 106, 1956, part. pp. 51 s.
2. Cf. HELCK, *Anthropos* 49, 1954, pp. 964 ss. et FECHT, *op. cit.*, pp. 47 et 51 s.
3. Documents sur Neïth et la Libye chez BONNET, RÄRG, p. 517 ; sur notre explication : MORENZ, *Orientalia* 23, 1954, p. 86.

représente [1]. Ash est précisément pour l'Égyptien le *numen* responsable du désert occidental, responsable aussi pour sa part de la société égyptienne représentée par le roi, et qui cependant n'introduit aucun trait étranger dans le panthéon égyptien [2]. Il est d'ailleurs en cette qualité assimilé à Seth, seigneur du désert et de tout pays étranger, ce qui fait de lui un dieu égyptien à part entière [3].

Nous nous étions demandé à partir de quand la religion égyptienne a pu avoir des contacts avec le monde extérieur et nous nous étions efforcé de montrer qu'il ne fallait pas y inclure les rapports avec la Libye aux débuts de l'histoire égyptienne. Mais nous avons à notre insu *abordé l'A.E.* en disant qu'Ash était le seigneur du désert occidental et cependant un dieu égyptien. Or nous retrouvons la même situation à cette époque, à propos de la méridionale Nubie. Ici c'est la personne de Dedoun dont l'origine géographique est attestée entre autres par son titre de « jeune haut-égyptien venu de Nubie », et qui a en outre introduit l'usage de l'encens [4]. Primitivement oiseau d'espèce indéfinissable, il fut assimilé en Égypte au faucon Horus [5]. La plus frappante attestation de son admission dans le panthéon égyptien me paraît être une maxime des pyramides qui assimile le roi à des divinités de provinces excentriques et en même temps à « Dedoun, le premier de Nubie » [6]. Ayant introduit l'encens, il sert, comme Ash, l'Égypte et son roi, et nous pouvons noter dès maintenant qu'il est resté fidèle à ce rôle et l'a généralisé quand, plus tard, il a soumis au pharaon les peuples du sud dans leur ensemble [7]. Dedoun est donc lui

1. SETHE chez BORCHARDT, *Das Grabdenkmal des Königs Sahu-Re* II (texte), 1913, p. 74.
2. La même chose est vraie d'autres divinités occidentales comme Igai (*Ig'j*), « seigneur de l'oasis », dont l'origine est incertaine, mais qui est tout à fait égyptien par sa fonction : H. G. FISCHER, JNES 16, 1957, part. pp. 230 ss.
3. Sur Ash et Seth, cf. KEES, *Götterglaube*, p. 23. Sur la persistance d'Ash à basse époque : Edfou I, 557, sans doute aussi un sarcophage d'époque gréco-romaine de Brighton : A. W. SHORTER, JEA 11, 1925, p. 78 (cf. BONNET, RÄRG, pp. 55 et 577). Quant à l'hypothèse de STOCK, *Die Welt des Orients* I, 1948, pp. 142 s., elle repose en partie sur une erreur de lecture : KEES, *Götterglaube*, 2e éd., p. 482 = ajout à la note 1 de la p. 24.
4. Pyr. 803c, cf. 1017a.
5. KEES, *Götterglaube*, p. 45.
6. Pyr. 1476 ; cf. FIRCHOW, *Grundzüge der Stilistik in den altägyptischen Pyramidentexten*, 1953, p. 148.
7. Hatshepsout : NAVILLE, *The Temple of Deir el Bahari* VI, 1908, Pl. 152 ; cf. Urk. IV, 315 s. ; Touthmosis III : MARIETTE, *Karnak*, 1875, Pl. 23.

aussi un dieu régional devenu objet de la religion nationale égyptienne, et ce faisant il a aussi peu modifié le panthéon égyptien que son voisin occidental. Tout cela nous semble caractériser l'A.E. : l'Égypte se prend avec une tranquille candeur pour le centre du monde, ses voisins n'ont aucun droit ; leurs dieux, simples maîtres de certaines régions, sont membres du panthéon égyptien et, de ce fait, servent le roi-dieu d'Égypte, parfois même sont absorbés par lui.

Rien ne nous permet de penser que cette situation ait été considérablement modifiée *au M.E.* L'élément nouveau est une intensification des contacts avec les pays situés immédiatement au nord-est : Palestine, Phénicie et Syrie. Des expéditions militaires menèrent les troupes égyptiennes au moins jusqu'à Sichem [1], des traces archéologiques de la présence égyptienne en Phénicie et à l'intérieur de la Syrie prouvent que l'empire du Nil a exercé en tout cas une influence commerciale et culturelle dans des pays situés nettement plus au nord comme Ougarit et Alalach [2]. A la fin du M.E., les princes autochtones du port de Byblos (Goubla), depuis toujours en étroits rapports avec l'Égypte, portèrent même des titres égyptiens, que seuls les pharaons pouvaient conférer [3] ; enfin l'influence du roi égyptien sur une partie importante de la Palestine et de la Phénicie se traduit par le fait que des autorités et des populations locales figurent comme ennemis du pharaon dans des textes d'exécration [4]. Or les textes connus ne nous indiquent aucun dieu qui représenterait l'ensemble de ces provinces comme Ash l'occident ou Dedoun le midi, et la raison doit en être la structure politique de ces régions, centrée sur les villes. Nous devons donc nous contenter de savoir — ce qui, il est vrai, dépasse le cadre de la politique religieuse — que l'Égyptienne Hathor, assimilée à une époque actuellement indéterminable à la déesse officielle de Byblos, est appelée dans la littérature funéraire égyptienne « Hathor, maîtresse de Byblos » [5]. Il y a là deux

1. Stèle d'Abydos de l'époque de Sésostris III (Manchester 3306) ; dernière traduction : WILSON, in : ANET, p. 230.
2. Telle est la prudente opinion de WILSON, *The Burden of Egypt*, 1951, pp. 134 ss.
3. P. MONTET, *Kêmi* I, 1928, pp. 90 ss. et *passim*.
4. Il s'agit des textes d'exécration édités par SETHE et POSENER (cf. *supra*, p. 51) qui doivent être datés de la fin du M.E. ; sur tout ce qui précède, cf. A. ALT, *Die Herkunft der Hyksos in neuer Sicht*, in : BSAW 101, 6, 1954, pp. 26 ss. (reparu in : Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel III, 1959, pp. 89 ss.).
5. CT I, 262b (Spell. 61) ; premier essai d'interprétation : SETHE, ZÄS 45, 1908/9, p. 8. Je dois de m'être souvenu de ce passage à R. STADELMANN (Heidelberg), qui m'a en outre communiqué généreusement le texte de sa thèse *Syrisch-Palästinensische Gottheiten in Ägypten*. Renvoyons d'avance à ce travail, encore à paraître, pour bien des points traités dans ce chapitre.

choses à noter : en premier lieu, les limites des documents historiques, ou tout au moins (comme les Textes des Pyramides) faits pour le roi, sont franchies ; il s'agit, nous l'avons annoncé, d'un texte qui dépasse la politique religieuse : Hathor, maîtresse de Byblos, a pris un sens pour chaque Égyptien mort. Mais en second lieu il faut souligner comment elle a acquis ce sens : elle est censée « piloter la barque (du mort) ». Or c'est là une fonction qui — exprimons-nous avec prudence — ne nous est pas autrement connue pour Hathor, mais qui s'explique fort bien pour la maîtresse d'un port maritime important. Si cela est, on pourrait parler de l'influence d'une divinité syrienne sur une divinité égyptienne [1]. Malheureusement l'origine de cette assimilation est obscure autant au point de vue de la date qu'à celui des faits [2], et ce n'est pas la moindre raison pour laquelle il nous est impossible de savoir avec certitude si nous avons affaire à une *interpretatio aegyptiaca* de la déesse syrienne avec effet de retour sur sa collègue égyptienne, ou si simplement les Égyptiens ont octroyé à leur déesse la domination sur un territoire syrien. Une chose est certaine ; dans le premier cas, l'Égypte, au point de vue de l'histoire des religions, s'est enrichie par rapport à l'A.E. ; les contacts avec la Syrie auraient apporté à une divinité égyptienne un caractère nouveau. Dans l'un et l'autre cas les conceptions individuelles ont triomphé de la théologie officielle. On peut en rapprocher le fait qu'à partir de ce moment apparaissent comme noms féminins en Égypte « maîtresse de Byblos » autant que « Hathor » [3]. Par contre je pense qu'il faut rejeter un prétendu second texte parlant, dans la littérature funéraire égyptienne,

1. D. MÜLLER aboutit dans sa thèse, en préparation, *Ägypten und die griechischen Isis-Aretalogien*, à la conclusion que seule « Hathor, maîtresse de Byblos », paraît présider à la navigation.
2. Je n'exclurais même pas la possibilité d'une origine syrienne de Hathor sans pouvoir démontrer, ne fût-ce que sommairement, que cette possibilité n'existe pas. Stadelmann pense qu'il ne faut voir dans les tessons portant des noms de rois de l'A.E. trouvés à Byblos ni des objets voués aux divinités de la ville ni même des preuves de réalisations architecturales d'origine pharaonique, mais simplement des produits d'exportation destinés à payer le bois importé. Cela réduirait à néant les développements de BONNET, RÄRG, p. 281, gauche, fondés sur Albright, ZÄS 62, 1927, pp. 62 s.
3. RANKE, *Personennamen* I, 189, Nr. 17 ou 235, Nr. 6 ; en II, 234, RANKE explique l'usage de noms de dieux comme noms d'êtres humains par l'hypothèse, plausible, que ce sont des hypocoristiques.

d'une déesse d'Asie-Mineure. On a voulu trouver Ištar [1] dans les textes des sarcophages [2]. Mais il semble qu'en réalité il s'agisse d'un démon ailé dont le nom ne doive pas être lu *ištr.t* (= Ištar), mais, d'après des parallèles, *išṯṯ.t* [3].

Sous le N.E., se poursuit l'attitude fondamentale que devait, de par sa nature, adopter la religion nationale égyptienne, et qui contraint les formes religieuses à s'adapter à l'histoire politique. Même la nature des modifications religieuses à l'intérieur des provinces s'explique par les différences des situations historiques. En ce qui concerne la Syrie (le mot désignant dans ce qui suit la Syrie plus la Palestine et la Phénicie), les pharaons y ont sans doute construit ou fini de construire des temples, mais ces temples étaient généralement dédiés, dans la très grande majorité des cas, à des dieux autochtones [4]. Là où, cependant, des divinités égyptiennes recevaient un temple, comme Amon à Gaza et Ptah à Ascalon [5], il est manifeste que la construction et l'entretien ont des raisons politiques et juridiques : les pharaons les ont imposés à telles ou telles villes de Syrie (cf. *supra*, p. 82). Or cette situation correspond exactement au système égyptien de domination en Syrie. On sait qu'il consistait à laisser dans une très large mesure leur administration traditionnelle aux petits états, et pour la respecter il fallait que les pharaons reconnussent le culte des divinités de chaque endroit [6]. Sur le sol de la Nubie, par contre, qui était une colonie intégrée à l'empire égyptien, les pharaons érigèrent tout une série de sanctuaires majestueux — au premier rang desquels le grand temple rupestre d'Abou Simbel — et les dédièrent de préférence aux grands dieux : Amon, Rê et Ptah. En outre le culte des rois vivants et morts y fleurit, commençant par l'hommage (mani-

1. Drioton, *Bibliotheca Orientalis* 12, 1955, pp. 61 ss. ; B.v.d. Walle, *La nouvelle Clio* VII/IX, 1955/7, p. 282.
2. CT V, 319i (Spell. 450).
3. C'est ce que m'a appris un renseignement de Stadelmann, qui renvoie à CT 319a et 294c, de même qu'au contenu de toute la max. 450.
4. C'est le cas pour les sanctuaires de Beth Shean : A. Rowe, *The Topography and History of Beth-Shan*, 1930, pp. 10 ss. Pourtant même là il y a des monuments qui attestent des relations entre le pharaon et des dieux *égyptiens*, telle la stèle de Ramsès II sacrifiant à Amon-Rê et recevant en échange la victoire et la puissance (texte et traduction actuellement chez J. Černý, *Eretz-Israel* 5, 1958, pp. 75 ss.
5. Pap. Harris I, 9, 1 ss. ou Loud, *The Megiddo Ivories*, 1939, Pl. 63, Nr. 379/82 ; sur l'ensemble cf. Alt, *Ägyptische Tempel in Palästina und die Landnahme der Philister*, in : ZDPV 67, 1944, pp. 1 ss. (reparu dans ; Kleine Schriften, etc., I, pp. 216 ss., part. 218/21).
6. C'est le cas pour la stèle (dite de Job) de Ramsès II à Karnaïm (Basan) : Erman, ZDPV 15, 1892, pp. 205 ss. et ZÄS 31, 1893, pp. 100 ss. ; dernière étude : Alt, *op. cit.*, p. 217, avec des documents plus abondants.

festement fondé ou ranimé par Touthmosis III) au ἥρως κτίστης Sésostris III, organisateur et protecteur de la province, et aboutissant à l'adoration des souverains régnants, au premier rang desquels Aménophis III et Ramsès II, dont on sait que la statue était normalement, dans ses temples nubiens, ajoutée à celles des dieux d'empire [1]. On peut donc dire qu'en Syrie c'était l'élément négatif de la religion nationale qui dominait, puisque les pharaons y rendaient les honneurs aux divinités locales des états tributaires, tandis qu'en Nubie c'était l'élément positif, puisque là ils augmentaient le territoire des dieux égyptiens. C'est à dessein que nous n'avons parlé que d'une domination. Nous avions vu, en effet, qu'en Syrie les rois d'Égypte adoraient aussi les dieux égyptiens ; rappelons en outre qu'au contraire le dieu nubien Dedoun apportait ses peuples au pharaon ; ajoutons enfin que Dedoun était également adoré dans un rôle nettement politique, celui de gardien de la forteresse de Semné sur la frontière méridionale de Basse-Nubie [2] et que là surtout, en tant que dieu du ciel, il était à la fois maître du trône royal égyptien et père du pharaon : « ton cher fils (entendons : celui de Dedoun) *Mn-ḫpr-Rʿ* s'assied sur ton siège, il hérite de ton trône, il devient roi de Haute- et de Basse-Égypte en ce pays, roi qui ne se répètera pas éternellement », etc. [3].

Cependant nous n'aurions pas tout dit sur le N.E. si nous nous en tenions à ces considérations, certes importantes, concernant la religion nationale et qui ont dégagé pour l'essentiel des faits non pas religieux mais intéressant la seule politique religieuse. Par exemple, la seule existence d'un temple égyptien en Syrie suffit à poser inéluctablement la question de savoir si des indigènes participaient au culte qu'on y célébrait. On peut sans hésiter répondre oui pour le temple cité de Ptah à Ascalon, car nous le connaissons précisément par le témoignage d'une « cantatrice » de ce dieu qui porte le nom, certainement non-égyptien, et de plus écrit syllabiquement (donc à la façon usitée pour les mots étrangers), de *Krkr* (ou : *Klkl*) [4]. Mais si des non-Égyptiens participaient au culte, il faut admettre la possibilité, que dis-je, la presque certitude que, même par ces moyens politiques ou juridiques, le véritable contenu de la religion égyptienne se transmettait. Si une cantatrice chantait des hymnes, le contenu religieux, dégagé par nous (p. 132), de ces

1. Säve-Söderbergh, *Ägypten und Nubien*, 1941, pp. 200 ss.
2. Urk. IV, 193 ss., 815 ss. ; cf. Säve-Söderbergh, *op. cit.*, p. 201.
3. Urk. IV, 199 s.
4. Alt, *op. cit.*, p. 219.

chants, n'a guère pu passer sur elle sans la marquer. Mais par là nous quittons la partie historicisée et politisée de l'histoire des religions pour son *aspect humain* ; l'homme qui célébrait le culte ou y participait était touché tout au moins par ses rites, mais vraisemblablement aussi par son contenu religieux. Mais ce ne furent pas là les seuls liens entre la religion des Égyptiens et leurs voisins à cette époque. Souvent ce furent les hommes eux-mêmes, prisonniers de guerre, soldats et colons, collectivement, diplomates, négociants, etc., individuellement, qui parcoururent le monde méditerranéen oriental, apportant avec eux leur religion. En ce qui concerne l'Égypte, il faut penser ici avant tout aux habitants d'Asie-Mineure — en premier lieu, bien entendu, aux Syriens, qui allaient en Égypte de gré ou de force. De gré, on le sait, y allèrent les Hyksos, qui au cours du premier interrègne prirent pied d'abord dans l'est du Delta (capitale : Avaris) puis plus ou moins profondément à l'intérieur des terres. Il semble que leur dieu ait été « Seth » : « (le roi hyksos) Apophis prit Seth pour Seigneur et ne servit aucun dieu de tout le pays si ce n'est Seth » [1]. Il est permis de supposer que Seth représente le dieu syrien « Baal », car de tous les dieux étrangers seul Baal est assimilé par les textes égyptiens postérieurs à l'animal de Seth (dont le genre n'est plus connu de façon sûre) [2]. Il est évident que la qualité d'ancien dieu de l'étranger [3], qui était celle de Seth, suffisait à faire de lui l'*interpretatio aegyptiaca* du dieu hyksos ; il est possible, mais non certain, que sa qualité de dieu de l'orage [4] y ait contribué, car on a oublié le caractère primitif du Baal hyksos. Outre Baal-Seth, Anat en particulier doit avoir joué un rôle considérable, attesté par plusieurs noms théophores de rois hyksos [5]. Puis, lorsque les Égyptiens eurent retourné la situation et, après avoir chassé les envahisseurs, mené à leur tour leurs armées sur et au-delà de l'Euphrate, des foules d'étrangers arrivèrent de là, tout d'abord contraints et forcés, puis sans doute aussi assez souvent de leur plein gré,

1. Pap. Sallier I, 1, 2/3 ; trad. : ERMAN, *Literatur*, p. 215 ; leur prétendue monolâtrie pourrait bien n'être qu'une exagération tendancieuse des générations suivantes.
2. D'après un renseignement de Stadelmann.
3. Cf. *supra*, pp. 245 s., et KEES, ZÄS 57, 1922, p. 97 (entre autres un texte de sarcophage du M.E.).
4. Seth est déjà « maître de la tempête » en Pyr. 261a ; sur l'ensemble, cf. BONNET, RÄRG, pp. 704 s.
5. Détails à paraître chez STADELMANN, qui démontre également qu'il faut lire *Hr.wj-'nt* (au lieu de l'ancienne façon, insoutenable : Anat-el). En attendant cf. STOCK, *Studien zur Geschichte und Archäologie der 13. bis 17. Dyn. Ägyptens*, in : ÄgFo 12, 1942, p. 64.

sur les rives du Nil. Cela marque le début de l'adoration intensive de *divinités* étrangères, surtout *syriennes, en Égypte* ; elle ne commencera à diminuer que vers la fin de l'époque ramesside [1], et nous allons être obligés de nous y arrêter aussi un instant. Bien entendu il nous est tout aussi impossible de présenter individuellement au lecteur chacune des divinités intéressées (soit, outre Baal, presque complètement absorbé par Seth, essentiellement Resheph et Houroun, ainsi que les déesses Anat, Astarté et Kédesh (ou Kadesh) [2]) que ce l'était plus haut à propos des dieux proprement égyptiens [3]. Devant cette impossibilité, nous nous en tiendrons aux lignes directrices de ce tableau, tout en nous efforçant de déterminer la nature et l'importance des personnages divins. Prévenons tout de suite le lecteur : même dans ce tableau, duquel on pourrait penser à première vue qu'il a été composé simplement par l'existence d'un grand nombre de *displaced persons*, et où, par conséquent, l'on s'attendrait à assister à un dépassement de l'aspect national, on constate, à regarder les choses de plus près, que bien au contraire le caractère national de la religion était dominant. Les égyptologues ont, en effet, récemment découvert que les divinités syriennes ont gagné du terrain en Égypte, essentiellement, d'une part, en s'incorporant au culte officiel, plus précisément en s'unissant au roi, mais, d'autre part aussi, parmi les non-Égyptiens, plus spécialement dans le quartier asiatique de

1. Le problème historique et de politique religieuse le plus intéressant est à ce sujet la question de savoir si Ramsès II a repris dans sa résidence du Delta la tradition cultuelle des Hyksos (rôle de Seth et Anat ou Astarté) : cf. ALT, *Mélanges Zucker*, 1954, p. 8 (reparu in : Kleine Schriften, etc., III, p. 182).
2. Auxquels il faut joindre de nombreuses divinités d'Asie-Mineure qui figurent dans des textes magiques égyptiens sans que l'on puisse prouver qu'il y a eu culte : p. ex. NINGAL dans le Pap. Leyde I, 343 (ramesside), cf. GARDINER, ZÄS 43, 1906, p. 97, et sur l'ensemble de la question actuellement : A. MASSART, *The Leiden Magical Papyrus* I, 343 + I, 345, in : OMRO Suppl. 34, 1954. Sur *Smn* (qui s'y rencontre) = Samana, cf. J. NOUGAYROL, *Archiv Orientální* 17, 1949 (= Mélanges Hrozný), pp. 213 ss. Stadelmann avance l'hypothèse tentante que l'auteur du texte magique égyptien avait sous les yeux un catalogue des noms des dieux d'Asie-Mineure.
3. Sur l'ensemble il faut une fois de plus attendre la parution de la thèse de STADELMANN. Consulter en attendant p. ex. ERMAN, *Religion*, pp. 148 ss. ainsi que les articles correspondants de BONNET, RÄRG (Houroun n'y est cité qu'à l'article Tanis ; on consultera donc sur lui POSENER, JNES 4, 1945, pp. 240/2, K. C. SEELE, *id.*, pp. 234 ss. et 243 s., ainsi que SAUNERON, RdE 7, 1950, pp. 121 ss.). Sur Reshef, qui a été le plus étudié jusqu'à présent, cf. en dernier lieu : H. DE MEULEBAERE, *De cultus van Resjef in Egypte*, in : Handelingen van het Eenentwintigste Vlaams Filologencongres, 1955, pp. 129/131, et W. K. SIMPSON, *Orientalia* 29, 1960, pp. 63 ss.

Memphis et peut-être également dans la colonie ouvrière de Deir el-Médineh [1]. Pour expliquer le premier de ces faits, il faut rappeler les données historiques déjà fournies : les pharaons respectaient les divinités des états auxquels ils laissaient leur cadre administratif, et même les faisaient entrer dans le panthéon égyptien. Nous avons donc là un cas particulier du phénomène général de l'*evocatio* ; on n'adopte pas un dieu du pays avec lequel on est encore en guerre, mais dès que ce territoire est soumis, on ajoute la puissance du dieu à celle du panthéon égyptien. L'une des voies principales de cette absorption est la personne du roi, qui, par exemple, est « aimé de Houroun (dieu syrien) » tout comme il est naturellement aimé de son propre dieu d'empire Amon, etc. [2]. Dans tout cela il est remarquable que ce soit précisément un pouvoir militaire qui caractérise les divinités syriennes adoptées. Militaires et guerrières sont, en effet, les déesses Anat et Astarté, tout comme les dieux Baal, Resheph et Houroun. C'est ce que nous apprennent les qualificatifs et les assimilations qu'on leur accorde non moins que leur figuration. C'est ainsi que Resheph s'appelle « maître de la force » [3], qu'il est uni au dieu thébain de la guerre, ce qui donne « Montou-Resheph » [4], ou qu'il apparaît comme l'initiateur des hauts-faits que le roi accomplit « comme Resheph » [5]. Nous connaissons Astarté (ou l'une de ses pareilles syriennes, par exemple Anat) comme cavalière brandissant l'arc et les flèches, en sorte que sa fonction guerrière efface manifestement celle de déesse de l'amour et de la fécondité [6]. Voici le jugement

1. Une fois de plus, il faut attendre la thèse de STADELMANN pour avoir des détails. Toutefois Černý conseille de ne pas exagérer l'importance des cultes syriens à Deir el-Médîneh ; de plus il fait remarquer que presque tous nos textes appartiennent à la 19e dyn. et qu'à cette époque un afflux d'étrangers à cet endroit est tout à fait invraisemblable. De même, Černý ne fait pas remonter à haute époque les noms étrangers à Deir el-Médîneh (communication personnelle). Sur ce point, il faut donc attendre qu'une étude spéciale vienne mettre les choses au point.

2. Pour Amenophis II et Ramsès II : POSENER, JNES 4, 1945, p. 240. On voit d'autre part que la chose s'étend à la *famille* du roi par le nom *Bnt-ʿnt*, « Fille d'Anat », porté par une fille de Ramsès II : H. GAUTHIER, *Le livre des rois d'Égypte* III, in : MIFAO 19, 1914, pp. 102 s.

3. BRUGSCH, *Thesaurus* VI, 1891, p. 1434.

4. Inscription d'Aménophis II à Karnak : SIMPSON, *op. cit.*, p. 64.

5. Passage de l'Oronte par Aménophis II : Urk. IV, 1302, cf. SIMPSON, *op. cit.*, p. 65. Plus tard Ramsès II accomplit ses exploits « comme Baal » ou « comme Seth », qui, on le sait, a largement absorbé Baal : Pap. Sallier III, 3, 8 et nombreux textes chez GRESSMANN, *Mélanges Baudissin* (suppl. à ZAW 33), 1918, pp. 200 ss. ; cf. aussi *supra*, p. 110.

6. Ostracon dessiné Berlin 21826 : BRUNNER-TRAUT, *Die altägyptischen Scherbenbilder, etc.*, 1956, pp. 29/31 et Pl. 8, Nr. 16 ; d'ailleurs le culte d'Astarté est resté vivant jusqu'à l'époque grecque, au moins en Basse-

d'ensemble que l'on pourrait formuler : la structure nationale de la religion égyptienne se manifeste activement par les liens qui la rattachent au culte officiel ; on est tenté de parler d'un accroissement en personnes du panthéon égyptien, accroissement auquel correspond une extension, à peu près contemporaine, de l'aire d'influence des dieux proprement égyptiens (cf. *supra*, pp. 79 ss.). Si maintenant nous passons au second fait évoqué, le lien indiscutable entre le culte de divinités syriennes et les gens d'Asie-Mineure installés en Égypte trahit le fait négatif d'une certaine réserve de la part des Égyptiens fidèles à leur tradition nationale à l'égard des divinités étrangères. Mais, et cela introduit une antithèse qui nous fera avancer, cette restriction n'était absolument pas générale, et il convient de voir dans l'adoration, toute naturelle, des dieux syriens par les gens d'Asie-Mineure installés en Égypte, sans doute d'un côté le culte qui les rattachait à leur passé, mais aussi d'un autre côté un moyen de conquérir les cœurs des égyptiens contemporains [1]. Expliquons-nous en partant du fait que, outre la puissance militaire, naturellement utile au culte officiel, c'était le pouvoir, dans le domaine tout particulièrement personnel du salut, qui était visé par l'adoration en Égypte de ces dieux étrangers [2]. Or Resheph, Astarté et leurs pareils arrivèrent chez l'Égyptien au moment précis où il se libérait des liens de la société, proclamant ses besoins individuels jusque dans le domaine de la piété. Si donc les puissances syriennes étaient pour leurs premiers adorateurs des divinités salutaires, l'Égyptien, ayant la même soif de salut, ne pouvait que chercher protection auprès d'elles. Nous connaissons depuis longtemps deux textes prouvant que de simples particuliers demandaient leur salut à une « Ištar de Syrie » qu'il faut peut-être distinguer d'Astarté et appeler « Ištar du Mitanni » [3]. Le premier, les noms propres le prouvent, parle certainement d'une

Égypte, et sa fonction dominante est alors, comme le montre l'assimilation à Aphrodite, celle de déesse de la fécondité : WILCKEN, *Urkunden der Ptolemäerzeit* I, 1927, pp. 37 s.

1. Černý a récemment signalé un cas d'hématadelphie entre des Syriens (*ʿʾm.w*) et un Égyptien ; l'Égyptien est de Deir el-Médîneh et a rencontré les Syriens quelque part dans le Delta. Il est vrai que cette alliance est l'une des choses que son père reproche à ce jeune Égyptien : JNES 14, 1955, pp. 161/3 (ostracon Chicago 12034, datant de Ramsès III).

2. Sur ce point également il faut attendre des développements de Stadelmann, qui a encore étudié le fait qu'au contraire, en adoptant un dieu étranger, on laissait de côté, p. ex., la qualité de dieu mourant et ressuscitant.

3. RANKE, *Mélanges F.Ll. Griffith*, 1932, pp. 412 ss.

famille originaire de Syrie. Quant au second, il concerne un serviteur du grand-prêtre de Ptah, portant le nom égyptien de *Ptḥ-ʿnḫ* (ou *ʿnḫ-Ptḥ*) et ici l'on pourrait tout au plus supposer une origine syrienne de celui qui avait fait la fondation, à cause de l'importance du temple memphitique de Ptah pour les cultes de divinités asiatiques. Je préfère éviter ce détour et voir dans cet exemple l'un de ces cas où les divinités syriennes étaient invoquées par des Égyptiens à cause de leur pouvoir salvifique. L'exemple n'en avait-il pas été donné par le roi Aménophis III en personne, qui dans la dernière année de son règne, donc au cours de sa dernière maladie et par conséquent sans succès, s'était fait prêter, manifestement dans l'espoir d'être guéri, l'image d'Ištar de Ninive par son beau-père, Tushratta, prince mitannien [1]. Cela peut montrer du même coup qu'en Égypte les dieux de Syrie étaient des dieux au plein sens du terme : le roi, tenu à leur rendre le culte officiel de par ses fonctions, attendait aussi d'eux le salut en tant que faible homme. Mais en cela non plus les dieux étrangers n'ont en fait rien apporté de nouveau à la religion égyptienne, et ce que Syriens et Égyptiens attendaient d'eux n'était au fond rien d'autre que ce que l'on implorait d'Amon ou d'autres puissances égyptiennes : la délivrance des détresses personnelles (cf. *supra*, pp. 145 s.). Nous ne voulons cependant pas nier la possibilité que l'adoration de dieux syriens ait, par exemple, renforcé la fonction médicale dans le portrait général de la divinité ou contribué à lui donner une plus grande place dans la liturgie [2]. Mais il est bien temps de revenir à notre point de départ, après cet exposé d'une situation complexe. Le lecteur s'en souvient, nous désirions rechercher sur le plan humain la rencontre de deux religions historiques. Les documents offraient à notre étude l'objet important qu'est l'adoration en Égypte de dieux syriens. Nous avons un résultat assuré : indépendamment de la double influence que cela a eu sur le caractère national de la religion, les divinités étrangères

1. Ranke, *op. cit.*, pp. 412 s. ; le texte sur lequel nous nous fondons, une lettre accadienne de Tušratta sur tablette de terre cuite (J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln* I, 1915, pp. 178 ss. = nº 23), est daté, par un titre égyptien à l'encre, de la 36ᵉ année du roi.

2. Les dieux sauveurs, même égyptiens d'origine, ne prennent de l'importance qu'au N.E. ; elle semble ensuite aller en augmentant. A date plus ancienne nous ne connaissons de médecins divins, que je sache, que guérissant d'autres dieux, donc sur le plan non pas religieux, mais mythique (médecin pour l'œil d'Horus, etc.) : Grapow, *Grundriss* III, pp. 137 ss. et Otto, ZÄS 78, 1943, pp. 37 s. ; cf. *supra*, p. 34, note 2. Plus tard des rois sont aussi considérés comme dieux sauveurs : Drioton, ASAE 39, 1939, pp. 57 ss. (Ramsès III).

ont atteint même le particulier égyptien et l'ont incité à la piété. De même que la cantatrice indigène, ou du moins non-égyptienne, du temple de Ptah à Ascalon, ne pouvait guère de par ses fonctions échapper au dieu égyptien, de même réciproquement des Égyptiens rencontraient chez eux des puissances syriennes dont ils espéraient et imploraient le salut. On ne peut guère citer, tout au moins pour le moment, d'éléments vraiment étrangers qu'ils auraient recueillis à cette occasion. En effet, les divinités étrangères recevaient, comme Resheph (cf. *supra*, p. 306), des attributs courants de leurs collègues égyptiens, et nous savons même qu'ils ont été assimilés les uns aux autres, ce qui est conforme à la tradition égyptienne, mais opposé aux usages de leur pays d'origine : « Kadesh-Astarté-Anat » [1]. En cela aussi donc, pour l'exprimer à la mode égyptienne, « les Barbares de partout sont devenus des Égyptiens ». Ils apparaissent sous un voile égyptien et cela suffit à nous cacher dans une très large mesure leur nature propre.

Nous pouvons nous en tenir au plan chronologique de ce paragraphe en parlant maintenant de ce qui se passe chez les voisins méridionaux de l'Égypte. Cela nous mène, en effet, *après la fin du N.E.* et surtout à l'*époque* dite *éthiopienne*. Si l'on peut, en simplifiant, parler à propos de la Syrie de rapports réciproques avec un léger avantage du côté syrien [2], quand il s'agit du sud, c'est manifestement l'Égypte qui exerce la plus forte influence. Cette prépondérance, expliquée, elle aussi, par la politique, s'exprime tout d'abord dans le fait que, bien que des textes égyptiens imposent à des dieux nubiens, même en pays nubien, une *interpretatio aegyptiaca* — par exemple divers « dieux Horus à Ouaouat » (Basse-Nubie) et une « Hathor, maîtresse de *'Ibšk* (Abou-Simbel) » [3] — ne nous les voyons jamais adorés en Égypte même, fût-ce sous cet habit égyptien. Mais l'équilibre des forces devient tout à fait évident lorsque, après l'effondre-

1. Edwards, JNES 14, 1955, pp. 49/51 ; cf. *supra*, p. 192.

2. Sur l'autre plateau de la balance il faut placer au 2ᵉ s. entre autres les nombreux scarabées et amulettes d'Égypte qui se rencontrent partout en Syrie : Alt chez Ebert, *Reallexikon der Vorgeschichte* I, 1924, p. 76. Nous ne pouvons discuter ici la question de savoir si ou dans quelle mesure la reprise de motifs picturaux égyptiens comme le soleil ailé (plusieurs figurations, cf. O. Eissfeldt, *Forschungen und Fortschriftte* 18, 1942, pp. 145/7), la crête de montagnes ou de vagues (= eau) (sur une stèle portant le Baal d'Ougarit : Cl. F. A. Schaeffer, *Ugaritica* II, 1949, pp. 128 s.), plus tard le dieu sur la fleur (Morenz-Schubert, *Der Gott auf der Blume*, pp. 78 ss.) a eu une influence sur la vie religieuse de l'Asie-Mineure.

3. Säve-Söderbergh, *op. cit.*, pp. 201 s.

ment de l'empire égyptien et de la domination libyenne vers le milieu du VIII[e] s., les méridionaux pénètrent à leur tour en triomphateurs dans le Delta et gouvernent l'Égypte depuis leur capitale, Napata, sur le Gebel Barkal, en aval de la 4[e] cataracte (25[e] dynastie). En effet, les vainqueurs n'ont pas porté en triomphe quelque dieu de leur pays, mais le Thébain Amon. C'est ce que montrent les énormes sacrifices financiers consentis par les rois éthiopiens pour la restauration et l'agrandissement des temples du N.E. ou pour l'édification de sanctuaires neufs dans le plus pur style égyptien sur leur propre territoire, en l'honneur de ce dieu [1]; c'est ce que montrent aussi les invocations à Amon que ces rois ont constamment à la bouche, cet « Amon de Napata » « qui conduit le roi lors de chacune de ses excellentes entreprises », etc. [2]. Autre preuve de l'énorme influence d'Amon et de son clergé sur le gouvernement du pays : le rôle de ce dieu dans l'élection du roi éthiopien [3]. L'histoire a son humour : les adorateurs éthiopiens d'Amon ont visiblement dépassé les Égyptiens en orthodoxie (disons mieux : en exaltation excessive) ; il n'est d'ailleurs pas rare que les valeurs spirituelles soient radicalisées quand elles passent en de secondes mains, tout particulièrement celles de l'étranger. Comme preuve célèbre de l'adoration simultanée de Ptah nous avons la conservation de son antique doctrine dans l'inscription, plusieurs fois citée par nous, que fit rédiger l'Éthiopien Shabaka (cf. *supra*, p. 206 et *passim*) [4]. Le champ de nos connaissances s'agrandit quand le roi Harsijotef nous apprend qu'il a organisé, dans plusieurs villes, des processions en l'honneur d'Osiris, Isis, Horus, Rê, Onouris et naturellement aussi Amon [5]. Cela montre du même coup que les Éthiopiens n'ont nullement remplacé par un monothéisme centré sur Amon la diversité du panthéon égyptien, qui d'ailleurs figure en détail dans les bas-reliefs de

1. Consigné chez PORTER-MOSS VII, 1951, p. 207 ; autres centres du culte d'Amon dans l'empire de Napata : Gem-aten (Kawa) et Pnoubs (Argo).
2. Urk. III, 110 ; cf. *supra*, p. 94.
3. Urk. III, 81 ss. (Aspelta) ; H. M. SCHENKE aboutit dans sa thèse sur les oracles en Égypte à la conviction que l'oracle aux fins d'élection royale n'est devenu un usage établi que sous les derniers rois éthiopiens.
4. Cela trahit en outre un retour à l'A.E. égyptien, retour qui s'exprime, rentrant dans une tendance générale au classicisme, entre autres exemples à Kaoua, où des figurations et des légendes de dessins sont manifestement des imitations des temples funéraires de Sahouré, Néouserré et Pépi II.
5. Urk. III, 135 s.

leurs temples. Ils ont donc été fidèles et à la structure fondamentale de ce panthéon et à chacun des personnages qui le composent. Mais une autre chose est trop évidente : l'influence des coutumes funéraires égyptiennes. Pour ne relever que ce qui est tout particulièrement caractéristique, signalons la présence de textes des pyramides empruntés au passé égyptien dans les petites pyramides à pente raide des tombeaux de Napata [1], et la citation de la « confession négative des péchés », empruntée au Livre des Morts du N.E. égyptien (cf. *supra*, p. 177), dans une inscription du prince éthiopien Chaliut [2]. Citons en outre, dans l'impossibilité où nous sommes de faire plus, l'usage de tablettes d'offrandes portant la « formule du sacrifice aux morts » égyptienne (cf. *supra*, p. 251) et les nombreux « scarabées du cœur » et « oushebtis » faisant partie du mobilier funéraire, qui tous témoignent à leur façon d'un emprunt de la conception égyptienne de l'au-delà avec l'entretien du cadavre, le tribunal des morts et les travaux des champs. Lorsque, plus tard, le centre de l'empire se déplaça vers le sud et devint la capitale Méroë (Begerawîja), située en amont du confluent de l'Atbara, il appert que l'influence de la religion égyptienne n'en fut pas diminuée sur le cours supérieur du Nil. Loin de là, Amon reçut de majestueux édifices dans la nouvelle capitale [3]. Après lui vient Isis [4], dont le culte rayonna pour toute la fin de l'antiquité de son célèbre sanctuaire de Philae, à la frontière sud, envahissant la Nubie [5]. Ce culte nous servira de transition pour parler de la doctrine méroïte de la mort. En effet, sur le mur du fond des chapelles des pyramides, dans cette région, le mort est en général représenté sous les traits d'Osiris entre Isis et Nephthys. Les noms d'Isis et d'Osiris sont même ensuite entrés dans les textes notés dans la langue méroïtique, que l'on n'a pu jusqu'à présent faire rentrer dans aucun groupe linguistique ; nous les trouvons sur des « tablettes sacrificielles »

1. Th. G. ALLEN, *Occurrences of Pyramid Texts with Cross Indexes of These and Other Egyptian Mortuary Texts*, 1950, pp. 14 s. (à propos de Nouri 8 et Aspelta). Je dois ce renseignement ainsi que plusieurs autres fort précieux à M. K.-H. Priese (Berlin), et, dans ce cas également, je puis renvoyer le lecteur à la publication ultérieure d'une thèse.
2. ZÄS 70, 1934, pp. 42 s. ; de même dans le tombeau de l'épouse d'Aspelta.
3. PORTER-MOSS VII, pp. 236 s.
4. *Id.*, p. 235.
5. BONNET, RÄRG 592/4. Même Justinien dut pour commencer souffrir pendant des années le culte d'Isis à Philae, parce que les Blemmyes y avaient droit par contrat : W. SCHUBART, *Justinian und Theodora*, 1943, p. 67.

qui ne peuvent renier leur modèle égyptien [1]. Il semble par contre que les dieux-lions relèvent de l'art local. Nous pouvons espérer être bientôt mieux renseignés sur ce sujet, et en particulier sur le dieu Apédémak, par le récent dégagement du « temple du lion », à Mussaouarat es-Sufra [2]. Il faut donc s'abstenir pour le moment de faire des hypothèses, et nous rappellerons simplement les liens établis par la mythologie et la théologie égyptiennes centrées sur Onouris-Shou et Tefnout entre le lion et le sud [3]. Si enfin nous trouvons, peu après l'an 0, un dieu portant un nimbe de rayons et tenant son bras de la façon qui caractérise Mithra [4], donc un Hélios-Mithra, nous l'expliquerons par la simultanéité de la civilisation méroïte (env. — 300/+ 350), d'une part, et de l'hellénisme et de la domination romaine, d'autre part.

Nous touchons par là au dernier et plus important objet de ce chapitre, dont nous ne pourrons traiter que très rapidement malgré l'abondance des documents et des problèmes, *les rapports, au point de vue religieux, entre l'Égypte et le monde grec*. En ce qui concerne, tout d'abord, le moment où les contacts ont eu lieu, il faut renoncer au préjugé répandu qui veut que ce soient les seuls siècles qui partent de la délivrance de l'Égypte du joug perse par Alexandre le Grand, le début en étant donc, s'il faut choisir une date symbolique, la fondation d'Alexandrie en 332/1 av. J.-C. Sans doute les relations entre l'Égypte et la Grèce sont-elles devenues tout particulièrement intenses une fois que l'Égypte, sous la Dynastie des Ptolémées, fut gouvernée par la Macédoine. La politique et l'économie firent alors venir des foules de Grecs dans le pays, une classe bilingue se forma à partir d'éléments de l'une et l'autre nationalités, et des échanges intellectuels de toute nature commencèrent inévitablement [5]. Mais il faut admettre la possibilité de rapports mutuels entre les religions égyptienne et grecque dès avant le début de l'hellénisme. Nous ne pouvons nous poser le vaste problème des rap-

1. HINTZE, *Studien zur meroitischen Chronologie und zu den Opfertafeln aus den Pyramiden von Meroe*, in : ADAW 1959, Nr. 2, pp. 11 s.
2. Cf. en attendant HINTZE, *Kush* 7, 1959, p. 180 et Pl. 49a.
3. JUNKER, *Die Onurislegende*, in : DWAW 59, 1/2, 1917.
4. Sculpture rupestre de Gebel Qeili : HINTZE, *op. cit.*, fig. 2 de la p. 190 ; nimbe de rayons sur un monument égyptien d'époque impériale : LOUKIANOFF, ASAE 36, 1936, pp. 187 ss.
5. Sur les éléments de la population, cf. p. ex. W. PEREMANS, *Vreemdelingen en Egyptenaaren in Vroege-Ptolemaeisch Egypte*, 1937 ; je donne quelques preuves du bilinguisme (à partir du début de l'époque saïte : Hérodote II, 154), in : HO I, 2, p. 196 ; quelques effets de cette coexistence gréco-égyptienne sur la littérature sont notés *eodem loco*, pp. 202 ss.

ports de la religion égyptienne avec déjà la civilisation crétoise ; on a supposé, par exemple, une influence du culte d'Osiris sur les notions figurées par la frise des sarcophages de Hagia Triada ; cela n'est pas sans fondement et pourrait se rattacher soit au culte même d'Osiris soit aux hommages osiriens rendus aux morts [1]. Mais il ne faut pas que nous passions trop vite sur ce qui précède immédiatement l'hellénisme. On peut montrer qu'au cours des trois grands siècles entre l'apparition de soldats grecs en Égypte (sous Psammétique I) jusqu'aux exploits militaires et politiques d'Alexandre [2], la future rencontre, si lourde de conséquences, a été préparée. Si nous prenons pour exemple l'important phénomène de l'*interpretatio graeca* de divinités égyptiennes, nous soupçonnerons après un exemen attentif qu'il ne s'agit pas là de simples traductions de noms. Bien sûr des auteurs grecs comme Hérodote ont dit à leurs lecteurs que le roi des dieux égyptiens (Amon) était le même personnage que Zeus, ou que le dieu artisan (Ptah) correspondait à Héphaïstos, mais manifestement les choses n'en sont pas restées là. Au contraire, on reconnaît à l'arrière-plan l'influence de caractères grecs sur la divinité égyptienne correspondante et des traces de qualités égyptiennes sur le dieu grec. C'est ainsi que l'assimilation, au plus tard au ve siècle, d'Hephaïstos à Ptah semble avoir réalisé la possibilité jusque-là toujours restée latente d'une divinité naine. Réciproquement on consacre à Héra de Samos un chat de bronze d'origine égyptienne, bien que le chat n'ait rien à voir avec cette déesse, certainement parce que cet animal est un attribut de l'*interpretatio* égyptienne de Héra, Mout, parèdre d'Amon, assimilée à la chatte Bastet [3]. Citons en outre une influence égyptienne, datant de cette époque, sur la cosmogonie et la doctrine de la mort des orphiques grecs. On peut, me semble-t-il, la prouver aussi bien pour la doctrine, rare et demandant à être expliquée, de l'œuf du monde fécondé par le vent [4], que pour l'utilisation, non attestée ailleurs chez des

1. P. ex. B SCHWEITZER, *Gnomon* 4, 1928, p. 192 (avec une bibliographie).
2. Sur l'histoire de cette époque, cf. F. K. KIENITZ, *Die politische Geschichte Ägyptens vom 7. bis zum 4. Jahrhundert v. d. Zeitwende*, 1953 ; sur les rapports culturels de l'Égypte plus spécialement avec Athènes : F. ZUCKER, *Mélanges Schubart*, 1950, pp. 146 ss.
3. MORENZ, *Mélanges Zucker*, 1954, pp. 277 ss.
4. MORENZ, *Mélanges Schubart*, pp. 64 ss. ; j'ajouterais aujourd'hui en particulier que dans ce cas il ne s'agit pas, même du côté égyptien, d'une doctrine de la création, mais d'une doctrine de la naissance du monde, aisément adaptable à la pensée grecque. — Si, à partir d'ici et jusqu'à la fin je cite souvent mes propres

Grecs, mais courantes chez les Égyptiens, d'une littérature funéraire qui se présente en Grèce sous la forme des « sauf-conduits » orphiques des morts (cf. *supra*, p. 292).

Ces quelques exemples empruntés aux débuts de l'hellénisme, et que l'on pourrait multiplier (les multiplier systématiquement sera une tâche féconde de la science à venir), ont certainement amené le lecteur attentif à supposer que, contrairement à ce qui se passait sous le N.E., le caractère national de la religion égyptienne semble désormais perdre de sa vigueur. En effet ni les *interpretationes graecae* ni, par exemple, les subventions aux conventicules orphiques rigoureusement privés et non-politiques, n'ont, que ce soit en Égypte ou hors d'Égypte, de lien possible avec le culte officiel. Voyons si un examen de l'*hellénisme* lui-même confirmera ce soupçon. On ne peut nier que même les rois macédoniens d'Égypte aient perpétué la tradition du culte officiel et que ce soit en cela précisément qu'ils sont d'authentiques successeurs des Pharaons. Il n'est certainement pas besoin de rappeler que les Ptolémées et, à leur suite, les premiers empereurs romains, ont restauré, construit et achevé de construire des temples égyptiens avec quelque étalage de faste et que, au témoignage de leurs statues et inscriptions, ils ont servi selon l'antique rituel le dieu-roi et les dieux locaux d'Égypte. Le culte royal ptolémaïque, qui finit par être revendiqué pour le roi vivant, va tout à fait dans le même sens : il faut y joindre le problème, hors de notre sujet, de ses racines grecques et égyptiennes, plus une évolution propre dans le sens d'une imitation des rites égyptiens, et enfin la question, importante en elle-même, des rapports entre l'apothéose des rois vivants et celle des rois morts [1]. A ce propos il faut citer en troisième lieu la création (ou la transformation, le changement de fonction) d'un culte, qui fut opérée manifestement dans l'intérêt de l'état, plus précisément par politique religieuse, pour réunir Grecs et Égyptiens. Nous pensons à l'invention, également connue en gros, du dieu Sérapis, lequel réunit de façon exemplaire des traits grecs et égyptiens. Égyptien, bien que grécisé, est son nom qui, selon l'hypothèse la plus vraisemblable, représente

ouvrages, ce n'est pas que je les croie meilleurs que d'autres, mais parce que, pour moi-même, les choses sont plus claires là où je les ai analysées en détail.

1. U. WILCKEN, *Zur Entstehung des hellenistischen Königskultes*, in : SPAW 1938, pp. 298 ss. ; R. TAEGER, *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes* I, 1957, part. pp. 288 ss. et 416 ss. ; sur les composantes égyptiennes de la « divinisation » (ἀποθέωσις, ἐκθέωσις), cf. MORENZ, ZÄS 84, 1959, pp. 132 ss.

une déformation d' « Osiris-Apis » reposant sans doute sur une interprétation erronée [1], et désigne donc le taureau Apis adoré à Memphis, qui à sa mort était enseveli auprès d'Osiris et rejoignait ses congénères dans une fosse gigantesque. Égyptien, bien que rendu acceptable aux barbares, est, par contre, le personnage barbu, assis sur un trône et vêtu du chiton qui, selon une tradition plausible, et sans doute dès le règne de Ptolémée I, passa de Sinope, en Asie-Mineure, à Alexandrie [2]. Certains textes en attribuent la paternité au sculpteur carien Bryaxis, ce que le style n'exclut pas [3]. En disant que ce dieu avait été inventé, nous faisions allusion au fait surprenant que Sérapis doit sa forme et son rôle au besoin qu'éprouvait le roi macédonien d'un dieu dont le culte pût unir Égyptiens et Grecs, et qui, par conséquent, pût, le cas échéant, jouer le rôle de dieu d'empire qu'avaient jadis rempli parmi un peuple homogène Horus, Rê ou Amon [4]. A notre grand regret, nous ne pouvons même pas énumérer tous les problèmes posés par Sérapis [5]. Sans doute nous faudra-t-il nous contenter de cette remarque laconique : les Ptolémées n'ont pas atteint leur but de politique religieuse. Car si Sérapis conquit une grande partie du monde méditerranéen antique et resta important sous l'empire romain, il ne trouva aucun écho chez les Égyptiens eux-mêmes, qui restèrent fidèles aux personnages traditionnels du cycle d'Osiris [6]. Nous pouvons donc maintenant nous poser à nouveau la question dont nous étions partis : le caractère national de la religion

1. Le « O » initial étant pris à tort pour l'article grec ; cette hypothèse a été défendue surtout par SETHE, *Janus I* (in : Mélanges Lehmann-Haupt), 1921, pp. 207 ss.

2. TACITE, *Histoires* IV, 83 s. ; PLUTARQUE, *De Iside et Osiride* 28.

3. G. LIPPOLD, *Sarapis und Bryaxis*, in : Mélanges P. Arndt, 1925, pp. 115 ss.

4. Cf. p. ex. KORNEMANN, *Aus der Geburtsstunde eines Gottes*, in : Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde 27, 1926, pp. 1 ss.

5. Pour tout ce complexe, renvoyons à WILCKEN, *Urkunden der Ptolemäerzeit* I, 1927, pp. 25 ss., et au résumé de BONNET, RÄRG, p. 649.

6. Il n'est peut-être pas certain que Minucius Felix (Octavius 21) s'en soit rendu compte ; du moins a-t-il raison de dire que le culte de Sérapis est « un culte jadis égyptien, mais aujourd'hui romain ». Cf. parmi les modernes : v. BISSING, *Ägyptische Kultbilder der Ptolomaier- und Römerzeit*, in : AO 34, 1/2, 1936, pp. 36 s., ou TAEGER, *op. cit.*, pp. 417 s. Par contre Sérapis devint ensuite pour ses adorateurs (non-Égyptiens) un dieu complet, médecin et sauveur dans toutes les détresses : O. WEINREICH, *Antike Heilungswunder*, in : RgVV 8, 1909, pp. 118 ss., et *Neue Urkunden zur Sarapisreligion*, 1919, pp. 15 ss. Nombreuses attestations dans l'*Interprétation des songes*, d'ARTÉMIDORE : 148, 26 ; 272, 30 ; 273, 7 ; cf. S. LAUKAMM, *Angeles* 3, 1930, pp. 59 s.

égyptienne perd-il maintenant de sa vigueur ? Ainsi posée, nous pouvons y répondre : oui, sans scrupules. Il y a encore, en effet, un caractère national ; le fait que les Ptolémées perpétuent l'antique culte des temples, et la tentative de créer un dieu d'empire acceptable même par les Égyptiens, témoignent indiscutablement de sa persistance. Mais d'autre part l'échec de Sérapis en Égypte même nous apprend que les souverains grecs n'ont pas réussi à trouver une forme nouvelle pour l'ancien fond. Sérapis n'est précisément pas devenu ce qu'avaient été Horus ou Amon, et les sujets des Ptolémées n'avaient pas un dieu de chair qui fût, comme Horus aux origines et Amon sous le N.E., le représentant incontestable de leur État. C'est pourquoi ce caractère national ne se manifesta plus que par une survivance (culte rendu au roi par les prêtres des temples nationaux) et une négation (refus du culte de Sérapis par la population autochtone). Comment, se demande-t-on involontairement, aurait-il pu en être autrement, puisque l'Égypte n'avait plus d'histoire à elle et que sa seule façon de s'affirmer comme nation était désormais de se fermer à ce qu'on aurait voulu lui imposer ? Cela nous renvoie expressément à cette autre sphère qui avait toujours existé à côté de la religion nationale et de sa manifestation, le culte officiel. Ce qui, constatons-nous alors, se trouve n'être ni figé dans une survivance, ni réduit à une négation défensive, mais au contraire est resté plein de vie et de force, donc a pu rayonner vers l'extérieur, c'est la foi irréductible de l'Égyptien dans tous les personnages divins qu'il avait conçus, c'est cette réalité de Dieu que les Grecs avaient oubliée pour une large part et dont la présence chez les Égyptiens et autres peuples de l'Orient les amena, eux, les Grecs, et les Romains à multiplier les variations sur ce thème : les barbares sont plus pieux que les Grecs ! [1]. C'est cette piété qui transparaît derrière les inscriptions de basse époque, cette époque qui vit dans la divinité celle qui commandait au destin, rattacha de plus en plus la morale à Dieu et ne fut pas atteinte même par le scepticisme croissant à l'égard des coutumes funéraires et conceptions traditionnelles de l'au-delà (cf. *supra*, pp. 105 ss. et 260). Mais voici

1. P. ex. CICÉRON, *De Divinatione* I, 23, 47 ; ELIEN, *Histoires Variées*, II, 31 ; Celse (in : ORIGÈNE, *Kata Kelsou* I, 2). Bien entendu ce jugement peut être retourné, l'éloge de la piété devenant un reproche de superstition. Tacite fait ce reproche à l'Égypte en général (*Histoires* I, 11, *superstitio*) et, avant lui, Diodore, spécialement à propos de la vénération, à basse époque, de tous les exemplaires de certaines espèces animales (*Hist. Bibl.* I, 83, δεισιδαιμονία). Dans les deux cas le terme cité, latin ou grec, est pris dans son sens péjoratif.

que notre question centrale est tranchée. Le caractère national de la religion égyptienne est allé en s'effaçant, tandis que la piété personnelle ressortait d'autant plus. On peut donc dire que l'influence effective qu'elle a exercée sur tout le monde hellénistico-romain est essentiellement due à cette piété personnelle [1], et que les considérations de politique religieuse n'ont joué que, tout au plus, au début et de façon marginale [2] ; il n'est pas exagéré de dire que cette influence a eu ses répercussions sur l'histoire universlle. En traitant maintenant de ce phénomène, une fois encore en nous limitant de façon presque cruelle, nous devons tout d'abord mettre en lumière un jeu d'action et de réaction qui est presque inévitable lors de la rencontre de deux cultures, et qui, pour les Grecs et les Égyptiens, apparaît dès avant l'hellénisme. On constate des influences grecques sur des dieux égyptiens et des influences égyptiennes sur des dieux grecs. C'est ainsi que le dieu égyptien des morts, Anubis, qui ne portait jamais de clef dans l'ancienne tradition égyptienne, remplit désormais couramment les fonctions de porte-clefs, visiblement parce que l'on joint son nom à celui du juge des morts grec, Eaque, lequel porte des clefs [3]. Réciproquement Asclépios, étant sauveur (σωτήρ), doit en Égypte s'occuper en particulier des crues du Nil, ce qui lui donne un caractère qui n'a bien entendu aucun sens dans son pays d'origine [4]. Mais pour ne pas nous perdre dans le détail, prenons pour exemple, et de la rencontre entre Égypte et Grèce, et de la portée de l'influence égyptienne, la figure à la fois frappante et particulièrement bien connue d'Isis. D'origine purement égyptienne, au contraire de Sérapis, son personnage et sa nature furent adaptés aux facultés et aux besoins des Grecs. Pour le personnage, ce fut chose facile : pour les Grecs, on habilla la déesse, qui, même sur les figurations les plus récentes, portait dans les temples égyptiens l'ancien vêtement féminin à bretelles, ce qui la dégageait du présent et de la mode [5], on l'habilla, dis-je, pour ses adorateurs grecs,

1. Entendons : en ce qui concerne l'Égypte. Nous n'avons pas à parler des dispositions de ceux qui ont bénéficié de cette influence.

2. C'est le cas dans un exemple apporté par WILCKEN, *Urkunden der Ptolemäerzeit* I, p. 84.

3. MORENZ, *Wiss. Zeitschr. d. Universität Leipzig* 3, 1953/4 (= Mélanges Alt), pp. 79 ss., part. p. 82 ; on a trouvé depuis de nombreux exemples remontant à l'époque gréco-romaine, et que je ne connaissais pas lorsque j'écrivais cet article.

4. WEINREICH, *Aegyptus* 11, 1931, p. 16.

5. Souvent à Philae : nombreuses illustrations chez JUNKER, *Der grosse Pylon des Tempels der Isis in Philä*, 1958.

avec la tenue de l'égyptienne de l'époque [1]. On représenta celle-ci avec la robe plissée des Grecques, on diminua les attributs égyptiens (coiffure), on ajouta de nouveaux insignes (par exemple la corne d'abondance, dont nous allons parler incessamment), et cela donna des déesses qui, sévères ou aimables, pouvaient naturellement toucher le Grec [2]. Mais en disant que l'un des attributs d'Isis était la corne d'abondance, nous faisions déjà allusion à un trait important de la théologie hellénistique concernant cette déesse, trait qui nous amène à parler de sa nature. La corne d'abondance, en effet, appartient à Tychè, alors toute-puissante, qui en tire arbitrairement ses dons ; or c'est précisément Tychè qui est mise en parallèle avec Isis [3]. Ceci recouvre une très profonde transformation : le destin, qui dans la pensée grecque était absolument hors du pouvoir des dieux et avait menacé ceux-ci jusque dans leur existence [4], est subordonné à la direction d'Isis ; on assiste donc en cela à une tendance nettement opposée à l'hellénisation générale [5]. Cette situation est proclamée avec autorité par les derniers mots des arétalogies grecques d'Isis, déjà cités par nous : « Je soumets l'Heimarménè ; c'est à moi qu'obéit l'Heimarménè ». Répétons aussi que nous sommes persuadé que c'est avant tout ce consolant pouvoir sur le destin qui a permis aux dieux égyptiens (et orientaux) de s'imposer au monde gréco-romain dont la religion était amoindrie par la terreur du destin (cf. *supra*, p. 106). Donnons maintenant quelques précisions sur cette littérature isiaque à laquelle nous avons déjà fait allusion plusieurs fois. Il s'agit d'une série de prédications d'Isis par elle-même, dans lesquelles la déesse fait à la première personne des déclarations sur sa nature et son œuvre. Nous venons de lire les derniers mots ; voici, dans le même style, la formule de présentation initiale : « je suis Isis, qui règne sur tout pays » (M 3a). Il convient de se demander pour commencer s'il s'agit là de la traduction grecque d'un original égyptien ou si le texte de base, sur lequel reposent diverses variations, dont certaines sont en vers, a été pensé en grec. Or de toutes récentes recherches ont montré que la

1. SCHÄFER, *Janus* I (= Mélanges Lehmann-Haupt), 1921, pp. 194 ss. ; cf. aussi RANKE, JAOS 65, 1945, pp. 238 ss. (pour Hathor).
2. La variété des possibilités qui s'offraient pour l'apparence à donner aux statues, en particulier par l'assimilation d'Isis à de nombreuses déesses hellénistiques, est décrite par G. VANDEBEEK, *De interpretatio Graeca van de Isisfiguur*, in : Studia Hellenistica 4, 1946.
3. On alla jusqu'à former le nom Isitychè ; p. ex. C.I.L. 14, 2867.
4. MORENZ-MÜLLER, *Schicksal*, pp. 35 s.
5. MORENZ-MÜLLER, *Schicksal*, pp. 30 s.

seconde hypothèse était la bonne ; il y a, en effet, à côté de phrases dont la forme et le fond pourraient être égyptiens, d'autres qui expriment des réalités égyptiennes en un style grec, d'autres enfin qui sont grecques jusque dans le contenu. On est donc conduit à en conclure qu'un adorateur d'Isis habitant l'Égypte, qui était familiarisé avec ce que l'on disait de sa déesse dans le pays et certainement aussi avec la langue égyptienne, a composé ce texte dans sa langue maternelle à l'intention de ses compatriotes d'Égypte et d'ailleurs [1]. Pour bien voir dans quelle direction se fait cette grécisation de la foi isiaque, citons quelques phrases caractéristiques qui ne se peuvent expliquer par le portrait égyptien de la déesse : « j'ai précipité le gouvernement des tyrans » (M 25), ce qui est typique de l'idéal politique grec. « Avec mon frère Osiris, j'ai mis fin à l'anthropophagie » (M 21), ce qui tend à glorifier la conception grecque du prophète de la civilisation. Enfin : « je suis maîtresse de la navigation » (M 49), ce qui confirme d'un mot les preuves archéologiques de cette fonction d'Isis [2], qu'elle n'a certainement pas eue à l'origine [3] et qui contribue désormais à en faire une divinité universelle comme l'avait été Sérapis. Ainsi grécisée dans sa personne et sa nature, Isis pénétra au cœur du monde gréco-romain, et même jusqu'à ses frontières les plus reculées ; on sait qu'elle se rencontre dans les pays du Danube, la *Germania romana*, voire au pied du mur d'Hadrien en Angleterre [4]. Tel est le résultat d'une mission dont l'œuvre consiste à rédiger des textes grecs pour annoncer une déesse égyptienne [5], sym-

1. On en trouvera la très convaincante démonstration chez D. MÜLLER, *Ägypten und die griechischen Isis-Aretalogien*, ASAW 1961. De ce qu'on vient de lire, si résumé que cela soit, il ressort que l'hypothèse de R. HARDER, *Karpokrates von Chalkis und die memphistische Isispropaganda*, in : APAW 1943, Nr. 14, part. pp. 18 ss., disant qu'il s'agissait de la traduction d'un original égyptien, ne s'est pas confirmée.
2. Surtout des monnaies : LEIPOLDT, *Die Religionen in der Umwelt des Urchristentums* (in : Bilderatlas zur Religionsgeschichte 9/11), 1926, fig. 32/35.
3. Cf. *supra*, p. 300 : Hathor reçoit cette fonction par assimilation à la « maîtresse de Byblos ».
4. Quelques allusions chez ERMAN, *Religion*, partic. p. 438 ; nombreux documents dans l'article, qui vaut bien un livre, de W. DREXLER, in : ROSCHER, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* II, 1890/7, col. 373 ss. Pour la Panonnie Supérieure spécialement, cf. actuellement V. WESSETZKY, *Acta Archaeologica Academiea Scientiarum Hungaricae* II, 1959, pp. 265 ss.
5. Sur le lien entre traduction et mission, cf. LEIPOLDT-MORENZ, *Heilige Schriften*, 1953, pp. 66 ss. D'ailleurs il y a aussi une « traduction » (en style alexandrin) dans les rouleaux égyptiens de dessins dans lesquels K. Schefold a reconnu des signes avant-coureurs de la peinture romaine

bolisant l'éclatement des frontières. Il s'y ajoute de véritables traductions de textes égyptiens, destinées de leur propre aveu à conquérir des adorateurs de langue grecque à un dieu égyptien ; c'est ce que nous prouve un fait sur lequel nous n'avons pas encore insisté : sur l'ordre du dieu, on a traduit en grec un écrit glorifiant le héros sotériologique égyptien, Im-hotep. Voici l'essentiel du récit de cette traduction : « toute la langue grecque racontera ton histoire et tout Grec révérera Imouthes (Im-hotep), fils de Ptah »[1]. Relevons enfin parmi les trop nombreux documents une seconde réalité qui joint à la divinité dominante une institution capitale et qui à sa façon fait, elle aussi, ressortir les grandes lignes de la situation : grécisation, extension, et, rappelons-le, adaptation à l'individu et à son besoin de salut. Nous pensons aux mystères d'Isis et Osiris, plus exactement à leur forme et à leur fonction dans le monde hellénistique. Ils montrent, en effet, de façon frappante, que, malgré bien des ressemblances formelles entre les cérémonies funéraires de l'ancienne Égypte, qui, reproduisant les rites accomplis lors des funérailles d'Osiris, élevaient le mort au rang d'Osiris, donc le faisaient entrer en Dieu, d'une part, et les mystères hellénistiques qui tendaient à la divinisation du myste, d'autre part, la coutume égyptienne a été profondément transformée : en Égypte c'était le mort qui était consacré, dans l'hellénisme, c'est le vivant qui est initié, donc libéré du présent et de l'angoisse terrestre[2]. Il ne semble pas, d'un autre côté, que ce soit par hasard que même dans les mystères hellénisés d'Isis le candidat à l'initiation doive symboliquement traverser l'empire des morts[3]. Quant à l'extension des mystères d'Isis et Osiris, Apulée déjà, notre principal témoin, donne à entendre qu'ils étaient célébrés, outre Corinthe (Cenchrées), à Rome[4], où le culte de dieux égyptiens est bien attesté. Leur caractère personnel, enfin, ressort du rite lui-même, qui tend à faire entrer le candidat en communion avec la divinité par des actes extrêmement personnels[5]. Le

de paysage en même temps que des moyens de la mission isiaque : *Athenische Mitteilungen* 71, 1956, part. pp. 216 ss.

1. Pap. Oxyrhynchos 1381 ; cf. LEIPOLDT, *Mélanges Schubart*, 1950, pp. 56 ss. (cf. *supra*, pp. 282, note 5).
2. MORENZ, *Die Zauberflöte*, 1952, pp. 71 ss., part. pp. 85 s.
3. APULÉE, *Métamorphoses* XI, 24.
4. *Id.*, XI, 27 ss. Sur l'expansion non seulement externe, mais aussi interne des mystères d'Isis (étendus aux enfants), cf. V. v. GONZENBACH, *Untersuchungen zu den Knabenweihen im Isiskult der römischen Kaiserzeit*, 1957.
5. Qu'on songe, p. ex., au fait qu'un mystagogue s'occupait du myste : APULÉE, *id.*, XI, 23, cf. MORENZ, *op. cit.*, pp. 47 s. Le personnalisme,

charme propre de l'histoire de ces mystères égypto-hellénistiques consiste, comme ne l'ignore aucun connaisseur de la « Flûte enchantée », dans le fait curieux qu'ils ont été ressuscités au temps de la franc-maçonnerie classique et que, grâce au génie de Mozart, ils sont toujours vivants aujourd'hui. Il est permis d'y voir un exemple de la filiation « Égypte — Antiquité — Occident ».

L'influence d'une religion ne se limite pas nécessairement à ses contemporains : elle peut s'étendre à la postérité. Nous venons d'en trouver un exemple : celui de la franc-maçonnerie et de la « Flûte enchantée ». Cependant le centre de gravité de cette influence de la religion égyptienne dans le temps n'est pas là, mais dans le domaine bien plus important de la *Bible* et du *christianisme*. Sans doute cette influence s'explique-t-elle pour la plus grande part par la coexistence. Les contributions égyptiennes à l'A.T. sont en fait un cas particulier des rapports de l'Égypte et de la Syrie, et les contributions égyptiennes au N.T., voire à la première théologie chrétienne, sont un cas particulier de la participation de l'Égypte à l'hellénisme. Il a fallu que ces deux livres d'origine israélite ou chrétienne deviennent normatifs pour que l'influence égyptienne, fondée sur la contemporanéité, s'inscrivît dans la durée. Or les profondes différences typologiques entre la religion égyptienne d'une part et le christianisme avec son précusreur vétéro-testamentaire et juif, lesquels étaient des religions révélées et des religions du livre (cf. *supra*, pp. 55 ss. et 275 ss.), d'autre part, suffisent à nous faire supposer qu'il ne faut pas s'attendre à une très grande influence égyptienne. On peut supposer qu'il s'agira surtout de détails qui, une fois créés, ont été empruntés par des voisins plus récents et moins développés. Il ne faut cependant pas les mépriser ; la transmission et l'emprunt des détails constitue une part non négligeable du lien historique qui unit peuples et générations. J'espère que cette déclaration de principes aura écarté de l'esprit de mes lecteurs le double soupçon que ce qui va suivre ravale la Bible et le christianisme au niveau des autres religions ou donne une place démesurée à des broutilles. Avouons-le : précisément parce qu'il s'agit de détails, nous

ainsi qu'une influence grecque, apparaissent également dans les conventicules qui, à l'imitation des θίασοι etc. grecs, réunissaient des Égyptiens sous le patronage de divinités égyptiennes et dont les statuts nous ont parfois été conservés en langue démotique. Dernière étude : W. ERICHSEN, *Die Satzungen einer ägyptischen Kultgenossenschaft aus der Ptolemäerzeit nach einem demotischen Papyrus in Prag*, in : Hist.-Fil. Skrifter der KDVS 4, 1, 1959.

serons une fois de plus obligés de nous limiter. Commençons par l'*Ancien Testament*. Examinons tout d'abord l'éventualité déjà notée : une phrase de la sapience de Ptah-hotep aurait été interprétée à basse époque de la façon suivante : « n'enlève aucun mot, n'en ajoute aucun, n'en mets aucun à la place d'un autre »[1], et cette phrase serait arrivée en Palestine avec la littérature sapientiale égyptienne. Elle y aurait ensuite abouti, avec toutes les conséquences que l'on sait, à la formulation de l'exigence essentielle de toute religion du livre, celle de la garantie de la lettre du texte contre toute suppression, addition ou modification[2]. Également importante, et aussi difficile à démontrer, serait une influence, de quelque façon qu'on se la représente, de la doctrine de la création par la parole (dont nous avons dit (pp. 216 ss.) qu'elle était l'un des points essentiels de la doctrine égyptienne de la création, et qui, on le sait, ne fut remise en honneur qu'au VIII[e] siècle, donc était importante à basse époque), sur le récit par la source P de la création, donc sur un point capital de la conception biblique de Dieu jusqu'à nos jours. D'une importance moindre, mais considérablement plus aisées à déceler sont les influences de la chronique royale égyptienne sur la forme littéraire de l'historiographie israélite concernant David et Salomon[3]. On peut en même temps signaler des traces du rituel royal égyptien à la cour du royaume de Juda[4], d'autant plus qu'elles se prolongent jusque dans la célèbre liste des titres du roi messianique dans Esaïe. Celle-ci semble, en effet, remonter aux cinq titres du roi d'Égypte, bien qu'avec des mutilations[5]. Il y a en outre des rapports de genre, qui dans ce cas s'étendent jusqu'en Mésopotamie, dans le lien, noté depuis longtemps, entre les littératures sapientiales égyptienne et israélite ; on peut dire qu'en général c'est l'Égypte qui a donné et Israël qui a reçu. Concrètement, nous voulons dire : à en juger selon ce qu'il y a de spécifique dans la religion de l'A.T., c'est là une nouvelle diminution d'importance ; en effet, la littérature sapientiale juive, précisément parce que, à l'intérieur des pays qui s'étendent entre le Nil et le Tigre, elle est supra-nationale, ne s'exprime pas comme l'ensemble de la Bible. Les plus connus

1. Pap. Prisse 608 s. ; cf. *supra*, pp. 287 s. et note 5.
2. Dt. 4, 2 et 13, 1 ; Apoc. 22, 18 s. ; détails chez LEIPOLDT-MORENZ, *Heilige Schriften*, pp. 57 s.
3. II Sam. 7 ; I Rois 3, 4 ss. ; cf. S. HERRMANN, *Wiss. Ztschr. d. Universität Leipzig* 3, 1953/4 (= Mélanges Alt), pp. 61 ss.
4. MORENZ, ZÄS 79, 1954, pp. 73 s. (à propos de l'expression « faire le nom »).
5. Es. 9, 6 ; cf. ALT, *Mélanges A. Bertholet*, 1950, part. p. 42.

de ces rapports sont ceux entre la sapience d'Aménopé et le livre biblique des Proverbes. Mais préciséemnt dans ce cas il est permis d'envisager l'éventualité que le texte égyptien ne soit pas purement et simplement l'original, mais que la rédaction primitive des maximes d'Aménopé soit hébraïque ou araméenne, de telle sorte que les versets bibliques correspondants remonteraient finalement à une tradition sémitique[1]. Mais partout ailleurs dans ce domaine l'Égypte a la priorité chronologique sur Israël, qu'il s'agisse de la science égyptienne (et mésopotamienne) des listes, arrière-plan des Proverbes que Salomon proférait sur toutes choses, du cèdre à l'hysope[2], ou des nombreux égyptianismes que présente dans son esprit, son vocabulaire et son style, l'Ecclésiaste dit de Salomon (Kohelet). Ne rappelons ici que le *carpe diem* pratiqué en Égypte depuis les chants des harpistes (cf. *supra*, p. 253), et cette conception du καιρός dont nous avons vu qu'elle y était monnaie courante (cf. *supra*, pp. 110 ss.)[3]. Enfin on peut citer des exemples de textes bibliques ayant une « couleur locale » égyptienne sans que des éléments de religion égyptienne y soient mêlés. Ils abondent naturellement là où le récit biblique se déroule en terre égyptienne, donc notamment dans l'histoire du patriarche Joseph[4]. Dans le cadre du présent ouvrage nous devons nous contenter d'avoir donné une idée de l'éventail qui va de valeurs religieuses centrales à de simples détails de civilisation ; de plus nous avons malheureusement dû constater que la facilité qu'il y avait à déceler l'influence égyptienne était inversement proportionnelle à l'importance que revêtaient les faits pour l'historien des religions[5]. Un mot enfin, sur la traduction grecque de l'A.T. faite à Alexandrie et connue sous le nom de Septante (LXX) à cause du nombre des traducteurs, nous fournira la transition

1. Prov. 22, 17-23, 11 ; la thèse d'une origine hébraïque ou araméenne est défendue, indices philologiques à l'appui, par DRIOTON, *Mélanges bibliques* (= Mélanges A. Robert), 1957, pp. 254 ss. ; son argumentaton me paraît forte, mais on me signale qu'elle a été récemment contestée par WILLIAMS (Toronto), dont le travail, au moment de la publication du présent ouvrage, ne m'avait pas encore été communiqué.
2. I Rois 5, 13 ; cf. ALT, ThLZ 76, 1951, col. 139 ss.
3. Détails chez P. HUMBERT, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël*, 1929, pp. 110 ss. et MORENZ, HO, I, 2, p. 199.
4. Les réalités égyptiennes ont été relevées et discutées par J. VERGOTE, *Joseph en Égypte*, Orientalia et Biblica Lovaniensia 3, 1959.
5. Nombreux détails chez MORENZ, HO, I, 2, pp. 197 ss. et RGG I, 3[e] éd. 1956, col. 118/20 ; j'y indique aussi la possibilité de l'influence en sens inverse, soit celle d'éléments de l'A.T. sur la littérature religieuse d'Égypte.

avec le grec du christianisme primitif ; cette traduction a d'ailleurs fini par être là Bible des chrétiens. Bien des passages prouvent que le pays où travaillaient les traducteurs a marqué leur œuvre quoique sans la modifier. Toujours est-il que l'on trouve dans les Septante cette invocation impensable dans la théologie d'Israël et du Judaïsme : « Seigneur, Seigneur, Roi des dieux »[1]. A mon avis, cela ne s'explique, mais alors sans difficulté, que si l'on admet que les traducteurs avaient dans l'esprit un titre divin unissant deux noms propres (on sait que κύριος rend le nom propre JHWH) au titre de « roi des dieux ». Or tel est précisément le cas pour le nom, alors encore important, d'Amonrasonter, c'est-à-dire « Amon-Rê, roi des dieux »[2].

Il y a longtemps que l'on connaît les liens entre l'Égypte et l'A.T. Par contre il a été très peu dit que le vocabulaire religieux de ce pays avait eu des répercussions même sur le *Nouveau Testament* et le christianisme primitif. Cette retenue n'a certainement pas eu pour cause des scrupules d'ordre dogmatique, qui d'ailleurs, à supposer qu'ils soient légitimes, devraient tout autant jouer à propos des apports de la philosophie grecque et des cultes hellénistiques à mystères, lesquels sont reconnus depuis longtemps. La raison en est bien plutôt le fait que l'on n'a pas songé à la contribution égyptienne dans l'ensemble de l'hellénisme, terrain sur lequel le christianisme a crû. En disant cela, nous voulons en même temps rendre bien clair dès le départ que les apports de l'Égypte au christianisme naissant n'ont rien à voir avec des contacts directs entre un élément de la religion égyptienne et l'élément correspondant du christianisme. Je donnerais beaucoup pour que cela soit bien vu et compris ! Dans l'un des rares cas où l'on a prouvé l'origine en dernier lieu égyptienne d'une conception attestée dans le N.T., celle de l'au-delà impliquée par la parabole du riche et de Lazare, on a supposé, certainement avec raison, qu'il y avait eu un intermédiaire juif[3]. Il y a quelques années, une analyse de la mise en relation, fondamentalement égyptienne, du gouvernail et de la langue dans l'épître de Jacques, a montré toute la complexité de ces échanges

1. LXX, Dt. 9, 26.
2. MORENZ, RGG, 3e éd., I, col. 120 ; même là je n'ai pu que donner quelques rares indications et par conséquent je recommande à un éventuel amateur de traiter ce sujet qui est loin d'être ingrat.
3. Lc 16, 19 ss. ; la péricope repose sur la conception de l'Au-delà qu'on trouve dans le roman dit de Setna (cf. *supra*, p. 270) : GRESSMANN-(MÖLLER), *Vom reichen Mann und armen Lazarus*, in : APAW 1918, Nr. 7.

à l'intérieur même de la tradition égyptienne et de l'intervention d'éléments grecs (« diatribe » stoïcienne)[1]. Les choses sont relativement simples là où l'Égypte a influencé l'A.T., y compris ses apocryphes, puis celui-ci repris par des auteurs du N.T. Il me semble que c'est le cas en deux passages de l'épître aux Romains : tout d'abord celui des « charbons ardents », devenus proverbiaux, que l'on doit amasser sur la tête de son ennemi, et qui se rattachent à un récent rite d'expiation égyptien[2], ensuite les paroles, en elles-mêmes bien plus importantes, de l'Apôtre, sur l'absolu de la grâce du Créateur, qui établit arbitrairement des différences entre ses créatures, paroles par lesquelles l'autorité de Paul donne un poids historique à une formule qui se rencontre pour la première fois chez Amen-em-opé[3]. Une voie s'ouvre enfin à cette influence-là où un élément chrétien se rattache tout d'abord à un élément égypto-hellénistique, qui à son tour peut être suivi dans l'Égypte plus ancienne. C'est le cas pour l'acclamation « εἷς θεός » (« Dieu est un ») dans les premières communautés chrétiennes. Elle s'inspire du culte de Sérapis (« Zeus-Sérapis est un »), qui de son côté ne fait que continuer l'ancienne théologie égyptienne (« Amon est un », etc.)[4]. Cependant, dans la plupart des cas, on ne peut découvrir pour le moment de stades intermédiaires. Nous devons donc fonder ces liens sur le principe formulé plus haut : la religion égyptienne à transmis ses formes à l'hellénisme, lui permettant par là de s'étendre largement. Cette extension me paraît se manifester par exemple dans la célèbre « seconde mort » de l'Apocalypse johannique, à propos de laquelle on ne peut éviter de penser à la conception égyptienne fort répandue de la seconde mort[5]. Nous la devinons aussi derrière la « couronne de vie » ou de justice et de gloire, qui s'explique non seulement par des expressions grecques, mais aussi par la tournure,

1. 3, 4 s. : HERRMANN, ZÄS 79, 1954, pp. 106 ss.
2. Rom. 12, 20 d'après Prov. 25, 22 : MORENZ, ThLZ 78, 1953, col. 187 ss.
3. Rom. 9, 21 d'après Amen-em-opé XXIV, 13/7 (cf. *supra*, p. 99), par l'intermédiaire de Sir. (grec) 33, 13 et Sap. 15, 7 ; MORENZ, ZÄS 84, 1959, pp. 79 s.
4. I Cor. 8, 4/6 et I Tim. 2, 5 ; les inscriptions chrétiennes ont longtemps conservé cette formule, en particulier en Égypte ; WEINREICH, *Neue Urkunden zur Sarapis-Religion*, 1919, pp. 24 ss. ; Pap. Leyde I, 350, IV, 17.
5. Apoc. 2, 11 et *passim* ; sur les maximes correspondantes dans la littérature funéraire égyptienne, cf. *supra*, p. 267. Parmi les auteurs de langue grecque, Lucien conteste un second empire des morts, donc une seconde mort (Ménippe contre Tantale) : *Dialogues des morts*, 17, 2.

si abondamment attestée précisément dans les derniers siècles du paganisme égyptien, « couronne de justification »[1].

Les quelques preuves apportées par nous doivent nous suffire[2], et nous consacrerons le reste du chapitre et de l'ouvrage à quelques mots sur ce que l'Égypte a apporté à la *première théologie chrétienne*. Plus haut déjà, à propos de la théologie égyptienne, nous avons parlé de l'union de trois dieux, laquelle avait divers motifs et faisait de la trinité à la fois une possibilité et un devoir pour les théologiens ; elle occupait tout l'éventail qui va du modalisme unitaire au trithéisme trialiste (cf. *supra*, pp. 191 ss.). Les témoins que nous avons invoqués à cette occasion s'étendaient jusqu'à basse époque et le moment est venu d'ajouter que la même chose se reproduit sous l'habit de la langue grecque, une génération seulement avant le début de la théologie chrétienne correspondante. Une amulette datant d'environ 100 ap. J.-C. porte sur l'avers l'image de trois divinités égyptiennes, un Bait[3] hiéracocéphale, une Hathor batrachocéphale et un serpent ailé du nom d'Akori[4], et sur le revers une légende sous forme de distique dont la traduction, en renonçant à rendre le rythme, est la suivante : « Un est Bait, une est Hathor, une est Akori ; une seule force leur appartient. Salut à toi, père du monde, salut à toi, dieu trimorphe (τρίμορφος θεός) »[5]. On attribue donc ici au dieu unique (au sens égyptien du terme), au « père du monde », en utilisant l'acclamation plus haut citée de εἷς θεός, laquelle remonte au moins à la théologie sur Amon de l'époque ramesside, on attribue, dis-je, à ce dieu trois *ḫpr.w* ou *b'.w*, « formes » ou « apparences » ; on réunit donc trois dieux en un seul, dont on peut parler au

1. Apoc. 2, 10 et Jac. 1, 20 ; II Tim. 4, 8 ; I Pier. 5, 4 ; les textes égyptiens à comparer sont énumérés par Ph. DERCHAIN, CdE 30, 1955, pp. 225 ss.

2. Quelques détails chez MORENZ, RGG, 3e éd. 1956, I, col. 120 s. Nous devons renoncer complètement à parler de la survivance possible d'éléments venant de l'Égypte ancienne dans la littérature chrétienne copte, éléments qui intéressent surtout les conceptions de l'Au-delà. Qu'il me soit permis de recommander au lecteur qui s'est confié à ma direction de ne pas tomber dans l'exagération dont je me suis moi-même rendu coupable dans ma thèse *Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann* (« L'histoire de Joseph le charpentier »), 1951. Cet aveu ne signifie pas qu'il ne faille pas tenir compte de telles survivances et les rechercher. Sur la méthode à employer, cf. en dernier lieu ZANDEE, *Death as an Enemy*, 1960, pp. 303 ss.

3. Forme grécisée tardive de *bjk*, « faucon », attestée ailleurs également.

4. Peut-être forme de Hathor ayant eu, à haute époque seulement semble-t-il, un culte à Akoris (Tehné) : BONNET, RÄRG, p. 13 ; autre explication : SPIEGELBERG, cf. note suivante.

5. SPIEGELBERG, ARW 21, 1922, pp. 225-7.

singulier. Mais de cette manière le courant d'influence égyptienne est mis en contact direct avec la théologie chrétienne. De peur d'une grossière méprise, soulignons avant toutes choses que la substance de la trinité chrétienne est évidemment biblique : Père, Fils, Esprit. Ces trois personnes sont déjà nommées ensemble par le N.T., sans doute pour des raisons liturgiques[1]. Mais pour qu'elles constituent la « Trinité » au sens propre, il leur manque quelque chose d'essentiel : l'idée et le problème de l'unité en trois et ses implications théologiques, lesquelles sont tout sauf simples, car il faut pour que cette idée naisse une éducation qui prédispose à l'accepter et la présence de modes de pensée appropriés. Il faut donc étudier le milieu ; nous ne nous précipiterons pas en irréfléchis sur l'Égypte, mais interrogerons auparavant ceux de ses voisins qui ont une importance historique. La théologie mésopotamienne, confrontée aux mêmes problèmes que sa sœur égyptienne par la nécessité de rendre des dieux locaux égaux à des divinités d'empire ou cosmiques, n'a manifestement jamais abouti à des formules trinitaires[2]. Semblablement la Syrie, même après le développement de sa littérature originale, ne nous en offre pas d'exemple ; loin de là, il est clair que c'est seulement en Égypte que les déesses syriennes Kadesh, Astarté et Anat se sont fondues en une triple unité (cf. *supra*, p. 191). *A priori* on ne peut rien attendre de pareil d'Israël et de son hénothéisme conséquent. Je trouve caractéristique que le récit jahwiste sur les trois êtres divins qui rendent visite à Abraham auprès de l'arbre-sanctuaire de Mamré ne débouche pas, comme on pourrait s'y attendre, sur un essai pour surmonter ce « trois » choquant ; loin de là, le narrateur en fait simplement disparaître deux, dont il n'a rien à faire[3]. Mais, contrairement à toute attente, des deux Philon c'est celui d'Alexandrie qui interprète le passage en un sens trinitaire, ouvrant par là une voie féconde, et précisément pour les commentateurs chrétiens : « à ceux qui savent distinguer, il (Moïse) présente comme une chose toute naturelle le fait que l'un puisse être trois et le trois un, parce que selon une raison supérieure, ils sont un »[4]. En ce qui concerne la Grèce, enfin, la théologie y fut stérilisée par la coupure,

1. I Cor. 12, 4/6, II Cor. 13, 13, Mt. 28, 19.

2. On trouvera pour le moment chez B. MEISSNER, *Babylonien und Assyrien* II, 1925, pp. 47 ss., les formules d'assimilation qui s'y rencontrent.

3. Gn. 18, 22.

4. Quest. sur Gn. 4, 2 ; cf. KRETSCHMAR, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, in : Beiträge zur historischen Theologie 21, 1956, p. 86.

au VIe siècle entre philosophie et religion, et avant cela, si Hésiode classait les dieux dans une généalogie, il ne laissait nulle part deviner de problèmes théologiques du genre de ceux d'Égypte. Il ne reste donc effectivement plus que l'Égypte. Le fait que ce soit la curieuse exégèse de Philon qui nous ait amené à parler de ce pays est pour nous un signe. Mais notre plus grand encouragement doit être la fière série de penseurs chrétiens et, avant eux, gnostico-chrétiens originaires d'Égypte ou y vivant, à commencer par Valentin et Basilide (ca. 135 ap. J.-C.), puis Clément et Origène, enfin Alexandre et Athanase ainsi que le prêtre Arius. Ne citons que deux faits en particulier, car ils prouvent que les problèmes en question se posaient déjà dans l'Égypte chrétienne vers le milieu du second siècle. Basilide semble être le premier à employer le terme alors important ὁμοούσιος [1], et, selon l'évangile des Égyptiens, Jésus aurait dit aux disciples « que le même était le Père, le même le Fils et le même le Saint-Esprit » [2]. Sans renoncer à nos principes méthodologiques qui consistent à chercher dans tout l'hellénisme l'influence de l'Égypte comme courant profond, nous pouvons admettre qu'Alexandrie était le centre de cette influence, donc voir dans la théologie alexandrine le médiateur naturel entre la tradition égyptienne et le christianisme. La Trinité n'est pas seule dans ce cas. La christologie, qui lui est intimement liée, en tant que doctrine de la nature du Fils et particulièrement de sa préexistence, soulève des problèmes qui avaient déjà été posés, et résolus de façon remarquablement identique, par la théologie égyptienne. Ils se trouvent dans les doctrines concernant Shou, fils d'Atoum, dieu originel d'Héliopolis, que nous ont conservées les Textes des sarcophages et qui se présentent par conséquent sous la forme d'assimilations du mort au divin fils : « je suis Shou, qu'a créé Atoum le jour où (lui-même) naquit », et, plus clair encore, dans une parole d'Atoum : « lorsque j'étais seul avec Noun (et que la création) n'existait pas encore, Shou (et sa sœur Tefnout) étaient auprès de moi » [3]. Il faut reconnaître que dans ce cas particulier les

1. HIPPOLYTE, *Réfutation* VII, 28, 7 et 11 ; cf. M. WERNER, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, 1959, p. 152 ; cet ouvrage est d'ailleurs propre à donner au profane cultivé une idée de toute la matière, aujourd'hui peu connue, dont il traite.

2. ÉPIPHANE, *Panarion* 62, 2. D'après ce polémiste anti-hérétique, c'est là un modalisme blâmable, que les Sabelliens (romains) ont emprunté à l'évangile des Égyptiens (renseignement de P. Nagel).

3. CT II, 3d/e ou 33e/34f ; cf. dans l'histoire des dogmes chrétiens la discussion autour de la phrase ἦν ποτὲ ὅτε οὐκ ἦν.

liens avec la théologie chrétienne restent à découvrir [1]. Mais, étant donnée la situation bien plus favorable à propos de la Trinité, que nous avons pu mettre en lumière, cette absence de preuves ne devrait pas être un interdit, mais une invitation à la recherche. Mais ce qui dès aujourd'hui peut être considéré comme possible, voire vraisemblable, donc les nombreux liens entre l'Égypte et les deux Testaments ou la théologie de la Trinité, sans compter beaucoup d'autres choses dont nous n'avons pu parler, comme la question de l'origine de la mariolâtrie dans le culte d'Isis [2] ou du lien entre la claustration dans les temples à basse époque et le monachisme né en Égypte [3], tout cela nous permet de dire que l'Égypte a aussi contribué à revêtir la divinité de vie au sens plus étroit que ces mots ont dans le langage chrétien.

1. C'est pourquoi DE BUCK, *Plaats en Bretekenis van Sjoe in de egyptische Theologie*, Meded. K. Nederlandsche Akad. N. R. 10, Nr. 9, 1947, p. 33, qui mit le premier le doigt sur ce passage et d'autres semblables, doute qu'il y ait un lien entre les deux.

2. Elle peut avoir été traitée avec plus de précision que par le passé dans la thèse (encore non publiée) présentée à Leipzig par R. UNGER, *Die Mutter mit dem Kinde in Ägypten* (1957 ; aperçus sur la personne de Marie : pp. 111 ss.).

3. La question de la claustration a été remise sur le tapis par des papyri démotiques du milieu de l'époque ptolémééenne trouvés dans le temple de Soukho (Sobek) à Tebtynis (Fayoum) : MORENZ, ThLZ 74, 1949, col. 423 ss., d'après Sir Herbert THOMPSON, JEA 26, 1940, pp. 68 ss. Plus tard BONNET, ZÄS 80, 1955, pp. 1 ss., a mis en doute le sens de claustration donné au texte par Thompson et moi-même. Nous devons laisser ici en suspens cette importante question, mais ajoutons que le mot copte pour cloître (*hĕnĕĕtĕ*, avec des variantes) remonte à l'ancienne expression *ḥ.t-nṯr*, « temple » (renseignements de P. Nagel et G. Fecht).

LISTE DES DIEUX

Le profane souhaitera trouver dans un livre sur la religion égyptienne ne fût-ce que les renseignements essentiels sur les dieux des Egyptiens. Mon ouvrage n'ayant pas pour intention d'exposer systématiquement ces données, Mme Müller-Kriesel les a réunis dans la liste qu'on va lire. Elle s'est appuyée en général sur les articles correspondants de Bonnet, RÄRG, où l'on cherchera des informations complémentaires. L'Index rerum dit si et où le lecteur trouvera des renseignements sur tel ou tel dieu dans le présent ouvrage.

Aker

Dieu de la terre, représenté au début comme une parcelle de terre à tête humaine, puis avec deux têtes de lions ou comme un double sphinx. Parfois assistant des morts dans l'Au-delà. Le plus souvent au second plan derrière *Geb*.

Amaounet

Parèdre d'*Amon* dans l'Ogdoade originelle d'Hermopolis. Parfois mère d'*Amon*, à Thèbes sa parèdre en plus de *Mout*. Ne reçoit de culte qu'en tant qu'elle est assimilée à *Neïth* ; l'*interpretatio graeca* de celle-ci est *Athena*.

Amonrasonter

V. Amon.

Amon

« Le Caché », sans doute à l'origine dieu du vent et souvent appelé « Ame de *Shou* ». Forme avec *Amaounet* l'un des couples de l'Ogdoade d'Hermopolis. Union étroite avec *Min* de Koptos : *Min-Amon* ; quand Thèbes prend de l'importance, il devient dieu d'empire sous le nom d'*Amonrasonter* (« Amon-Rê, roi des dieux ») et forme avec *Mout* et *Khonsou* la Triade de Thèbes, est cependant aussi le secours de chaque croyant. En général anthropomorphe (parfois ithyphallique) avec une couronne de fer. Ses animaux sacrés sont le bélier et l'oie. Nombreuses formes accessoires, dont *Kematef* (cf. *infra*).

Amset

V. Fils d'Horus.

Anat

Déesse des pays de l'ouest sémitique manifestement importée par les Hyksos et révérée surtout à Tanis. Divinité guerrière, fille de *Rê*, et parèdre de *Seth*. Anthropomorphe ; ses attributs sont le bouclier, la hache d'armes et une haute couronne encadrée de plumes.

Anedjiti

V. Osiris.

Anoukis

Déesse anthropomorphe de la région de la 1re cataracte ; est avec *Khnoum* et *Satis* celle qui répand « l'eau fraîche ». Révérée à Éléphantine ; animal sacré : gazelle.

Antaios

Littéralement *'ntjw*, « le couple de faucons » ; unis au N.E. en une divinité et assimilés à *Horus* ; l'identification à Antaios repose sur la similitude des noms.

Anubis

Dieu de la nécropole à tête de chacal. Croque-mort par excellence, est chargé de la « transfiguration » du cadavre ; d'où sa peau noire ; entre plus tard (parfois comme fils) dans le cycle d'*Osiris*.

Apis

Plus ancienne et célèbre divinité à corps de taureau (pleinement thériomorphe) ; unie surtout à *Ptah* (*Apieion* de Memphis) et *Osiris* ; garant de la fécondité et représenté avec un disque solaire et un uréus entre les cornes.

Astarté

Déesse (Asie-Mineure) de l'amour et de la guerre, adorée en Égypte de la 18e dyn. à l'époque ptoléméenne ; souvent assimilée à *Sakhmet* ou à *Hathor* et considérée comme parèdre de *Seth*.

Aton

Nom, datant du M.E., du soleil en tant qu'astre, devient une forme du dieu du soleil. Sous Aménophis IV « Aton à rayons » en forme de disque solaire avec des rayons qui se terminent en mains. Adoré à Akhet-Aton (Tell el Amarna) ; fonctions essentielles : puissance créatrice et paternité par rapport au roi. Le nom était vraisemblablement prononcé *Jâti* à l'époque amarnienne.

Atoum

Dieu originel et créateur, anthropo- et aussi herpétomorphe, à la tête de l'Ennéade d'Héliopolis ; père de *Shou* et *Tefnout* ; uni à *Rê* pour donner *Rê-Atoum*.

Bastet

Déesse de Bubastis à corps de chatte ; antithèse aimable de la lionne *Sekhmet*.

Bès

Groupe de démons surtout mâles ayant une face grimaçante et un corps de nains ; souvent leur tête a l'air d'un masque de lion. Assistent les accouchées et donnent la force virile.

Boukhis

Taureau sacré d'Hermonthis, entièrement tauromorphe comme *Apis*, assimilé à *Montou* et *Rê*.

Dedoun

Dieu anthropomorphe, adoré à Philae sous le nom d'*Arsnouphis*, entré dans le panthéon égyptien comme seigneur de Nubie, donc entre autres comme importateur de l'encens.

Douamoutef

V. Fils d'Horus.

Edjo (Outo)

Déesse de Bouto adorée sous forme d'un serpent uréus, patronne de l'empire préhistorique du Delta, symbole, avec le papyrus, de la Basse-Égypte et maîtresse de sa couronne ; antithèse de la déesse-vautour de Haute-Égypte *Nekhbet*, protectrice du roi avec elle.

Geb

Dieu de la terre, dans l'Ennéade d'Héliopolis époux de *Nout* (ciel) et père d'*Osiris* et de ses frères et sœurs ; dieu originel entièrement anthropomorphe, en général favorable au mort. A noter son sexe masculin (par opposition à la « terre mère » habituelle).

Hah

Personnification de l'infini, représenté comme porteur du ciel, assimilé à *Shou* et *Amon*.

Hapi

V. Fils d'Horus.

Harakte

V. Horus.

Harendotes

V. Horus.

Harmakhis

V. Horus.

Harmerti

V. Horus.

Haroueris

V. Horus.

Harpocrate

V. Horus.

Harsaphes

Dieu d'Héracléopolis à tête de bélier, assimilé par les Grecs à *Héraclès*. A partir de la fin de l'A.E. assimilé à *Osiris* et plus spécialement à *Rê*, plus tard à *Amon*. Également, en tant que « celui qui est sur son étang », dieu apparaissant sur la fleur de lotus (dieu originel).

Har-siêsis

V. Horus.

Hathor

Déesse du ciel représentée sous les traits d'une vache, parfois anthropomorphe avec des oreilles et cornes de vache. Déesse de l'amour, de la danse et de l'alcool, également maîtresse des pays étrangers ; à Thèbes déesse des morts. Assimilée à *Isis* et à la *déesse politique* (= *Maîtresse*) *de Byblos* ; en tant qu'*Hathor* de Dendérah, épouse de l'*Horus* d'Edfou et mère d'*Harsomtous*. Les sept *Hathors*, sans doute jointes à elle en tant que déesse de la mort, correspondent aux *Moires* grecques.

Hatmehit

« Première des poissons », finalement déesse humanisée de la province de Mendès. Tôt remplacée par le bouc de Mendès, devient sa parèdre.

Heket

Déesse originelle d'Antinoé batrachomorphe ; sage-femme et parèdre de *Khnoum*.

Horus

Dieu hiéracomorphe du ciel ; ses yeux sont soleil et lune. Plus ancien dieu-roi, s'incarne dans chaque souverain. A Héliopolis uni à

Rê pour donner *Rê-Hor-akhti* (« Ré-Horus de l'horizon »). Formes spéciales : *Har-siêsis*, « Horus, fils d'Isis » ; *Haouéris*, « le grand Horus » ; *Harendotes*, « Horus, vengeur de son père » (à savoir : *Osiris*) ; *Harpocrate*, « Horus enfant » (d'*Isis*) ; *Khenti-irti* (assimilation au dieu-faucon de Létopolis) ; *Khentekhtai* (ancien dieu-crocodile, dont Horus a absorbé le nom et la forme) ; *Harmakhtis*, « Horus à l'horizon » (Sphinx de Gîzeh considéré comme son apparence), *Harmerti*, « Horus des deux yeux » (dieu-faucon de Shèdes). A basse époque adoré surtout à Edfou.

Les Fils d'Horus

Quatre divinités inférieures : *Amset*, *Douamoutef*, *Hapi* et *Kebehsenouf*, représentent les points cardinaux et seigneurs des « canopes ».

Houh

1. Personnification de la parole de Dieu, sans doute créée à Héliopolis, incarne avec *Sia* (connaissance) la force créatrice.
2. Incarnation de la nourriture.
Toutes deux se confondent.

Ihi

Fils d'*Hathor* de Dendérah, jeune dieu portant le ménit (collier) et le sistre.

Im-hotep (Imouthes)

Urbaniste et conseiller de *Djeser*, divinisé à basse époque. Représenté en habits sacerdotaux, fils de *Ptah*. Adoré à Memphis comme dieu sauveur et assimilé par les Grecs à *Asklépios*.

Isis

Déesse anthropomorphe d'origine inconnue, peut-être incarnation du trône ; fille de *Geb*, sœur et parèdre d'*Osiris*, mère d'*Horus*. A basse époque, par assimilation avec *Astarté*, *Bastet*, *Hathor*, *Nout*, *Sakhmet*, *Sothis*, *Thermouthis* et autres, devient universelle ; sanctuaire important à Philae. Assimilée par les Grecs à *Demeter*, adorée à l'époque hellénistique et impériale jusqu'aux confins de l'empire romain.

Kadesh

Déesse de la vie sexuelle, en général nue, attestée à partir du N.E. Importée d'Asie-Mineure, unie en triade à *Resheph* et *Min* ; parfois assimilée à *Hathor*, mais aussi à ses semblables syriennes (*Astarté*, *Anat*).

Kebehsenouf

V. Fils d'Horus.

Kem-atef

Forme spéciale d'Amon : « Celui qui a accompli son instant ». Figuré comme serpent et sans doute à l'origine de *Kneph*, attesté en grec.

Kentekhtaï

V. Horus.

Kenti-irti

V. Horus.

Khepri

Dieu originel à corps de scarabée, uni à *Rê* et *Atoum*, désigne en général le soleil levant.

Khnoum

Dieu anthropomorphe à tête de bélier ; principaux lieux de culte ; Hypselis, Esné, Antinoé et Eléphantine, où il est celui qui donne l'eau du Nil. Adoré à Antinoé et Esné comme dieu originel et créateur qui forme les êtres vivants sur son tour de potier. A Antinoé sa parèdre est *Heket*, déesse de la naissance, à Esné c'est *Neïth*.

Khons (ou)

Dieu de la lune, dans la triade de Thèbes fils d'*Amon* et de *Mout*. Anthropomorphe, tête parée du disque lunaire ; uni à d'autres divinités lunaires et assimilé à *Shou*, *Rê* et *Horus* ; temple central à Karnak.

Khonti-amentiou

V. Osiris.

Maat

Personnification anthropomorhe de l'idée de *Maat*, devint fille de *Rê*, relations étroites avec la justice, obtint un culte indépendant.

Meskhenet

Personnification de la brique sur laquelle la femme s'agenouille pour accoucher ; représentée en général sous les traits d'une brique anthropocéphale. Protectrice du nouveau-né et déesse du destin.

Min

Dieu ithyphallique de la force virile et de la fécondité, d'où dieu créateur ; uni à *Amon* et *Horus*, en particulier en tant que *Harendotes* et *Har-siêsis*. Sanctuaires principaux : Koptos et Akhmin.

Mnévis

Taureau sacré d'Héliopolis, assimilé au dieu du Soleil et désigné comme son héraut.

Montou

Avant *Amon* dieu principal de Thèbes ; à l'origine hiéracomorphe et rapproché d'*Horus* : « Horus au bras fort ». Surtout dieu de la guerre.

Mout

Parèdre d'*Amon* dans la triade de Thèbes ; représentée à l'origine comme un vautour, plus tard entièrement anthropomorphisée. En tant qu' « œil du soleil », eut des relations étroites avec cet astre. Assimilée à *Hathor*, *Bastet*, *Sekhmet* et *Edjo*.

Naounet

Parèdre de *Noun*, les eaux originelles, forme avec lui dans la cosmogonie d'Hermopolis le premier couple de l'Ogdoade. Incarne l'anticiel. Comme toutes les divinités féminines de l'Ogdoade, *Naounet* a une tête de serpent.

Nekhbet

Antithèse de Haute-Égypte à *Edjo* de Basse-Égypte, à laquelle elle est généralement unie ; maîtresse de la couronne blanche (de Haute-Égypte) et protectrice du roi.

Nefer-toum

Jeune dieu assis sur une fleur de lotus, parfois jeune soleil ; dans la triade de Memphis fils de *Ptah* et de *Sekhmet*.

Neïth

Déesse de la guerre, anthropomorphe, adorée surtout à Saïs, d'où assimilée par les Grecs à *Athéna*. Plus tard déesse originelle bisexuée, Mère de *Sobek*, également maîtresse de la mer.

Nephthys

Dernier enfant de *Geb* et de *Nout*, et dernier membre de l'Ennéade d'Héliopolis. Femme de *Seth*, mais dans la légende d'*Osiris* est pleureuse à côté d'*Isis*. Apparemment pas de culte.

Népré

Incarnation du grain et assimilé à *Osiris*, mais aussi, en tant que fils de *Thermouthis*, mis en parallèle à *Isis* et *Horus enfant*.

Nout

Dans l'Ennéade d'Héliopolis, déesse du ciel, femme de *Geb* et mère de la famille d'*Osiris* ; mais aussi mère du Soleil, de la lune et autres astres, que chaque jour elle engloutit et remet au monde.

Onouris

Dieu politique de This, traits guerriers, d'où assimilé par les Grecs à *Arès*. Assimilé à *Shou*, il est surtout le dieu qui a rapporté de loin l'œil du soleil, ce à quoi son nom fait allusion.

Osiris

Divinité sans doute originaire de Busiris, entrée dans l'Ennéade d'Héliopolis, d'autre part unie en une famille à *Isis* et *Horus*. *Osiris* est le roi mort qui commande dans l'au-delà (tribunal des morts) et se rajeunit en son fils *Horus*. Symbole de vie éternelle, il devient le dieu des morts par excellence, et en même temps dieu mourant et ressuscitant, le symbole de toute végétation ; d'où un lien étroit avec la lune qui croît et décroît. Assimilé à *Ptah*, *Sokaris*, *Khonti-amentiou* (« premier des Occidentaux » d'Abydos) et *Anedjti* (dieu de Busiris). Sanctuaires principaux : Abydos et Philae. Son sort est représenté dans des mystères.

Ounout

Déesse primitivement léporimorphe d'Hermopolis, plus tard presque oubliée. Parfois démon du monde inférieur.

Oup-ouaout

« Celui qui ouvre les chemins », dieu-chacal de Siout, traits guerriers, assimilé à *Horus*, mais surtout à *Anubis*. A Abydos dieu de la nécropole.

Petbé

Dieu de la vengeance attesté à la seule époque gréco-romaine ; sa fonction le fait correspondre à *Némésis* ; les Grecs l'identifient à *Kronos*.

Ptah

Dieu politique de Memphis, uni au dieu local de la terre Ta-tenen, ainsi qu'à *Sokaris* et *Osiris* ; anthropomorphe à tête tondue. Dieu originel et créateur (crée par la parole), patron des artisans ; assimilé par les Grecs à *Héphaistos*.

Rê

Dieu solaire d'Héliopolis et assimilé en cette ville à *Atoum* et *Horus* pour donner *Rê-Atoum* ou *Rê-Hor-akhti*. Par ces unions devient dieu originel ; dieu du ciel et du monde, est le maître de l'ordre du monde et père de la *Maat*. Dieu cosmique, il devient anthropomorphe, hiéracocéphale en tant que *Rê-Hor-akhti*. Symbole cultuel : l'obélisque. Dieu d'empire à partir de la 5e dyn. Absorbé par bien des dieux locaux (*Sobek-Rê* etc.), il s'unit aussi au roi des dieux, *Amon* (*Amon-Rê*).

Resheph

Dieu cananéo-phénicien de l'orage adoré en Égypte à partir du N.E. ; attributs : hache d'armes, lance et bouclier.

Satis

Déesse d'Eléphantine, épouse de *Khnoum* et compagne d'*Anoukis*. En tant que « celle qui donne l'eau fraîche qui vient d'Eléphantine », elle est assimilée plus tard à *Sothis* ; anthropomorphe, avec la couronne de Haute-Égypte et deux cornes de gazelles.

Sekhmet

Forme avec *Ptah* et *Nefer-toum* la Triade de Memphis ; maîtresse de la guerre et de la maladie. Représentée en général sous les traits d'une femme léontocéphale ; antithèse aimable : la chatte *Bastet*, à qui elle est intimement unie.

Selket

Déesse-scorpion de Basse-Égypte, mais anthropomorphisée. Protectrice de la vie, assimilée à *Neïth*, *Isis* et *Thermouthis*. Dans la doctrine de l'au-delà, joue un rôle important de protectrice du mort.

Sérapis

Dieu hybride hellénistique, adoré surtout à Alexandrie ; adoré plus tard par les Grecs sous les noms d'*Hélios* ou de *Zeus*. Son nom est un composé d'*Osiris* et d'*Apis* ; il a donc *Isis* pour parèdre et est le dieu du monde inférieur et de la fécondité, mais aussi médecin et sauveteur en général. Ne s'est jamais acclimaté dans la population égyptienne de l'empire des Ptolémées.

Seshat

Déesse de l'écriture et de l'édition, sœur ou fille de *Thoth* et assimilée à basse époque à *Isis* ; pour les Grecs : la *Muse*.

Seth

Dieu vigoureux dont l'animal sacré, unique en son genre, n'est aucune bête connue. Dans l'Ennéade d'Héliopolis, fils de *Geb* et de *Nout* et frère d'*Osiris*, qu'il tue ; dieu du désert et de la tempête, d'où plus tard seigneur des pays étrangers, donc détesté. Dans la légende d'*Osiris* sa femme est *Nephthys*. Étant dieu de l'étranger, *Anat* et *Astarté* lui sont associées.

Shai

« Ce qui est décidé », à l'origine la durée de la vie décidée lors de la naissance, plus tard aussi le destin au sens plus large ; rendu par les Grecs par *Agathodaimon*. Uni à *Khnoum* et adoré à Hypselis.

Shed

« Le sauveteur », jeune dieu proche d'Horus ; anéantit les animaux nuisibles, mais incarne d'une façon générale l'aspect « aide » de la divinité.

Shou

Dans l'Ennéade d'Héliopolis fils d'*Atoum* et époux de *Tefnout*. Est une ancienne puissance cosmique ; dieu de l'air et porteur du ciel, parfois aussi soleil. Anthropomorphes, lui et *Tefnout* sont assimilés au couple de lions de Léontopolis.

SIA

Personnification de la connaissance divine, d'où rapprochée de Thoth ; est avec Houh (cf. *supra*) l'expression de la création divine par la pensée et la parole.

SOBEK

Dieu-crocodile répandu dans toute l'Égypte ; temples à Ombos et dans le Fayoum. Au M.E., il y est uni à *Rê* pour donner *Sobek-Rê*, et adoré à partir de ce moment comme dieu originel et créateur.

SOKARIS

Ancien dieu hiéracomorphe des artisans et des morts à Memphis, uni, à cause de ses fonctions (ou de sa ville) à *Ptah* et *Osiris*.

SOPDOU

Dieu de Basse-Égypte hiéracomorphe et confondu avec *Horus* ; surtout seigneur des frontières orientales et de l'étranger.

SOTHIS

Nom féminin égyptien pour *Sirius*, conçu comme donnant les crues du Nil et comme seigneur du début de l'année. Confondu au début avec *Isis* (femme d'*Osiris* qui est Orion), plus tard avec *Satis* à cause de la ressemblance des noms, à basse époque adorée sous le nom d'*Isiothis*.

TA-TENEN

V. PTAH

TEFNOUT

Dans l'Ennéade d'Héliopolis fille d'*Atoum* et parèdre de *Shou* ; incarne l'élément liquide.

THERMOUTHIS

« La Nourricière », déesse herpétomorphe de la fécondité et des récoltes, en tant que mère de *Népré* mise en parallèle avec *Isis* et *Horus enfant*. En outre déesse du destin et unie à *Shai* et *Meskhenet* ; assimilée à basse époque à *Isis (Isermouthis)*.

THOTH

Dieu d'origine inconnue (sans doute le Delta) adoré sous les traits d'un ibis ou d'un babouin ; à l'époque historique est adoré surtout à Hermopolis. Dans la légende d'*Osiris*, *Thoth* est vizir d'*Osiris* ; en général, seigneur de la sagesse, en particulier des lois et des textes sacrés. En outre il est la lune ou l'œil de la lune, donc maître du calcul du temps. Il est aussi messager des dieux et interprété par les Grecs comme *Hermès*.

TOUÉRIS

Personnage le plus courant d'une collection de déesses-hippopotames, elle est adorée comme déesse de la fécondité sous l'aspect d'un hippopotame femelle gravide. Avec son époux Bès elle protège l'accouchée. Autre hippopotame : *Ipet (Opet)* de Louksor.

TABLEAU CHRONOLOGIQUE

Notre étude de la religion égyptienne avait une orientation phénoménologique. Cela n'excluait pas des réflexions historiques, mais les reléguait au second plan. Nous ne pouvons espérer qu'une annexe suffira à donner une connaissance de l'histoire, si modeste soit-elle. Il faudrait un second volume, aussi épais que celui-ci, et qui serait consacré à ce seul sujet. Ce que pourtant nous voulons offrir ici au lecteur, c'est *un tableau survolant l'histoire d'Égypte en indiquant les faits et les sources essentiels pour l'histoire des religions*. Mais nous ne le faisons pas sans de grands scrupules, car de nombreuses formules prudentes et longuement expliquées du texte deviennent dans le tableau des notations sèches et apodictiques. Il faudra donc n'utiliser ce tableau qu'en liaison avec le texte pour éviter le danger de schématiser la réalité, que caractérisent des coefficients d'incertitude, dépendant des sources, aussi bien que l'étalement dans la durée de la plupart des phénomènes religieux. Mais ce tableau aidera quiconque l'utilisera ainsi à se familiariser avec l'indispensable cadre de faits et de dates, et il n'est destiné qu'à ce lecteur-là. Les données en sont empruntées à la 3e éd. de : *Otto, Ägypten, Der Weg des Pharaonenreiches* (1958). Le début de la période prédynastique peut être rapproché d'un siècle au maximum ; pour les périodes préhistoriques il faut se contenter de très vagues approximations.

TABLEAU CHRONOLOGIQUE DE LA RELIGION ÉGYPTIENNE

Époques, dynasties, noms des rois	Faits de l'histoire des reliigons	Choix des sources
NÉOLITHIQUE (à partir de 5000 env.)	Époque des « Puissances ». Ensevelissement dans les villages (chez les paysans) et cimetières (coutumes nomades d'abord). Vie après la mort = prolongement de la vie terrestre.	Villages Cimetières
ÉNÉOLITHIQUE (plus récent)	Premiers dieux personnels.	
PRÉ-DYNASTIQUE (époque dite thinite) (1re et 2e dyn. c. 3000/2780) Narmer, Ménès-Aha, Djet (« serpent »), Oudimou (Den), etc.	L'invention de l'écriture atteste la naissance de la conscience historique. « Dieu » devient une idée et prend des formes et des noms. Développement de nombreux rites et mythes. Le rapport Dieu-homme fait son apparition dans les noms propres. Le roi, peut-être identifié au début au Dieu universel, en est désormais l'incarnation (« *Horus X* »).	Stèles, annales, sceaux (avec une brève inscription) N. B. : Les sources archéologiques ne sont plus citées qu'exceptionnellement
ANCIEN EMPIRE (3e/8e dyn., circa 2780/2250) 3e dyn. : Djeser, etc. 4e dyn. : Snofrou, Khéops, Khephren, Mykérinos, etc. 5e dyn. : Ouserkaf, Sahouré, Neferinkaré, Neouser-rê, Ounas, etc. 6e dyn. : Téti, Pépi I et II, etc., puis déclin	Grands systèmes théologiques. *Héliopolis* (développement 3e/5e (dyn.) et *Memphis* essentiel de la « doctrine » : 5e et 6e dyn.). Doctrine des deux natures du roi (homme par sa personne, dieu par sa fonction ; constatable à partir de la 4e dyn.). Le roi rabaissé au rang de « Fils de Rê », c'-à-d. responsable devant son Père ; *culte de Rê* devient religion d'état. Parallèlement : séparation d'ici-bas et au-delà, conception d'un jugement général des morts (début de la 5e dyn. ?). Premier texte sur la Maat, norme ici-bas et au-delà, dans la nature et la société. Notation du mobilier funéraire (et des rituels) en vue de la lecture par le roi mort dans son tombeau (fin de la 5e dyn.).	Texte des Pyramides (à partir de Ounas) Doctrine de Memphis (inscript. de Shabaka, dont l'essentiel daterait de la 5e ou 6e dyn.) Sapience de Hardjedef (4e dyn. ?) Sapience de Ptah-hotep (5e dyn.)

	Recul de la crainte des images fondée sur l'identification de l'image et de la chose (6e dyn.).	
1er INTERRÈGNE (époque dite d'Héracléopolis) (9e/10e dyn. d'Héracléopolis, début de la 11e dyn. de Thèbes, c. 2250/2040) Akhthoès I à III, Meri-ka-rê, etc. (Héracléopolites) Antef, et Mentouhotep (plusieurs de ces noms) (Thébains).	Ascension de la bourgeoisie : science et morale sont absorbées par la religion. Appropriation aux particuliers de textes funéraires et de privilèges religieux royaux (divinité dans la mort) (tout Égyptien mort commence à devenir un « *Osiris* ». Doctrine du *ba* (« âme ») et attribution d'un *ba* à chacun. Problème des rapports du *ba* et du corps après la mort. La doctrine de la naissance du monde (Hermopolis) s'étend à toute l'Égypte (huit dieux originels, dont *Noun* et *Amon*). Critiques à la divinité à cause des déviations de l'histoire, et justification (théodicée) du dieu créateur. La doctrine du jugement des morts croît en importance. Dieu, berger des hommes.	(Anciens) textes des sarcophages) Maximes d'Ipououer (peu après la fin de l'A.E.) « Dialogue d'un désespéré avec son ba » Enseignement pour Meri-ka-rê (10e dyn.)
MOYEN EMPIRE (fin 11e, 12e, début 13e dyn.) (2040/c. 1730) 11e dynastie : unificateurs de l'Empire Mentouhotep, Nebhepetrê 12e dynastie : Amenemhet I à IV, Sésostris I à III	Le roi, sauveur politique, mais homme solitaire. La crise des conceptions de l'au-delà continue à produire ses effets (scepticisme) ; mais le fait de devenir *Osiris* et l'obtention de la proximité du dieu du soleil s'imposent comme faits de salut. *Amon* passe au premier plan (le nom du roi Amenemhet = « Amon est en tête »). L'élargissement de l'horizon politique donne pour la première fois aux Égyptiens l'idée que les divinités étrangères ont une valeur religieuse (« Maîtresse de Byblos » identifiée à *Hathor*).	Textes (récents) des sarcophages Livre des deux-voies (plus ancienne carte) Prédiction de Néferti (sous Amenemhet I) Sapience dite d'Amenemhet (composée après sa mort) Plus ancienne rédaction des chants des harpistes. Nombreuses stèles de l'Abydène (dont celle de Ikhernofret concernant les cérémonies osiriaques d'Abydos Rédaction du papyrus dit « dramatique » du Ramesseum (sans doute partie de l'ancien rituel de la fête de Sed)
2e INTERRÈGNE (époque hyksos) (fin de 13e et 14e dyn. en partie contemporaines sous le nom de 15e et 16e dyn. de leur phase finale : 17e dyn. de Thèbes, c. 1730/1562) Apophis, Sekenenre, Kamosis, etc.	Les Hyksos importent des dieux syriens. Leur grand dieu *Baal* (identifié à *Seth*) ; *Anat* apparaît dans les noms des rois.	Pap. Sallier I (histoire d'Apophis et de Sekenenrê)

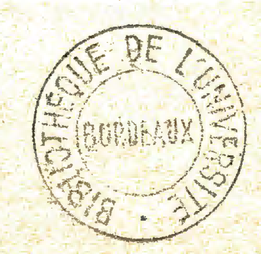
NOUVEL EMPIRE 1°) 18e dynastie (1562/1308) Ahmosis, Aménophis I à IV, Touthmosis I à IV, Horemheb y compris l'époque d'Amarna (Amenophis IV = « Akh-en-Aton » : 1361/c. 1340)	*Amon* devient patron de l'empire. Les rois sont personnellement liés à lui, mais son temple impérial à Karnak est aussi un centre de piété privée. Les dieux s'universalisent. Livres des morts mis dans les sarcophages. Inscription de guides de l'au-delà (carrière nocturne du soleil) dans les tombes royales. Prédication de la foi à *Jāti* (« *Aton* ») sous Aménophis IV — Akhanjāti (« Akh-en-aton »). Éléments de la piété populaire à l'époque amarnienne (rôle de la notion de destin). Invasion de tribus israélites (?).	Livre des morts. Am-douat, plus tard aussi Livre des portes et Livre des cavernes Sapience d'Ani Hymnes et autres textes religieux dans les tombes royales d'Amarna.
2°) 19e et 20e dynasties (époque ramesside) (1308/1085) Ramsès I à XI, Séthi I et II, Mernephtah, etc.	Apogée de la théologie et de l'église d'Amon (richesses, pouvoir). Apparition de la piété personnelle. Importance des cultes étrangers, en particulier syriens. Oppression et exode des tribus israélites (l'une et l'autre sans doute sous Ramsès II).	Hymnes de Leyde à Amon (rédigés sous Ramsès IV) Grand pap. Harris (Ramsès III et IV) Monuments de Deir-el-Médineh (Thèbes-ouest)
BASSE ÉPOQUE 1°) 21e dyn. (Rois à Thèbes et Tanis) (1085/950) Herihor, Pinodjem, Psusennes, etc.	La théocratie amoncentrique, dernière conséquence politique de la puissance matérielle et spirituelle de ce dieu.	
2°) 22e et 23e dyn. (Libyens dits Bubastides) (950/730, finalement recoupée par les Éthiopiens)	Avec le recul de l'idée d'empire, les dieux locaux s'imposent de plus en plus. Influence réciproque croissante entre religion et morale.	Biographies, surtout inscrites sur des statues Sapience d'Amenope (peut-être un peu plus récente)
3°) 25e dyn. (Éthiopiens plus la courte 24e dyn. dans le Delta) (751/656) Pianchi, Shabaka, Taharka, etc.	Adoption du Panthéon égyptien (surtout d'Amon) et de la foi aux morts, par l'empire méridional de Napata (avec influence sur les Méroïtes à l'époque hellénistique et romaine).	La doctrine de Memphis est transcrite sur pierre, sans doute dernières interpolations (Shabaka) Temples de Napata, Gem-aten (Kaoua), etc.
4°) 26e dyn. (Saïtes) restauration de l'indépendance égyptienne) (663/525) Psammétique I à III, Necho, Apriès, Amasis	Contacts avec les Grecs, premières conséquences pour les dieux égyptiens et grecs.	Sépultures de Napata
5°) 27e dyn. (Perses) (525/332) Cambyse, Darius I à III, Xerxès, etc. Incluses dans la domination perse : 28e à 30e dyn. (derniers rois égyptiens), (404/341)	Renforcement des contacts entre les religions égyptienne et grecque.	Hérodote, livre II (vers 450)

Amyrtaios, Nectanebos I et II, etc.		
ÉPOQUE GRÉCO-ROMAINE 1°) Maison d'Alexandre et les Ptolémées (332/30)	Contacts étroits entre religions égyptienne et grecque ; l' « *hellénisme* », somme plus grande que ses parties. Création de *Sérapis* (sous Ptolémée I). Les dieux égyptiens hellénisés partent en mission (*Isis* et son cycle). En Égypte même, construction de temples archaïques, continuation de l'idéologie traditionnelle du roi-dieu (titres, fréquentation des dieux).	Inscriptions de Pétosiris Sapiences (démotiques) de Ankhsheshonk et du pap. Insinger (toutes deux peut-être un peu plus anciennes) Tous les textes gravés dans les temples (par ex. Denderah, Thèbes, Esné, Edfou, Kom-Ombo, Philae) de Haute-Égypte (et en particulier rituel pour la consubstantiation de la divinité et de l'image, et pour les veilles d'Osiris) Compilations de littérature funéraire (Livre de Atmen, Pap. des morts Rhind, etc. 1ers manuscrits sous les Romains)
2°) Romains (Égypte = province d'Empire) (— 30/+395) d'Auguste à Théodose I	Prolongation des tendances apparues à l'époque hellénistique, entre autres missions au loin et conservation à l'intérieur de l'idéologie traditionnelle du roi-dieu. Ultime démocratisation de la foi aux morts. Par Alexandrie, le *christianisme* pénètre, mais n'est connu qu'à la fin (vers 180) sous Démétrios, évêque. Traduction de la Bible dans certains dialectes égyptiens (copte). Cénobitisme et cloîtres (avec vita activa) se répandent en Égypte. Destruction du Serapeion d'Alexandrie (391). Conservation d'anciennes coutumes funéraires (momification, offrandes, sortes de « Livre des morts »).	Arétalogies grecques d'Isis Inscriptions récentes des temples de Hte-Égypte cités *supra* Figurations sur des sarcophages et linceuls Pap. d'Oxyrhynchos 1380 (Litanie d'Isis) et 1381 (Activité des traducteurs pour Imhotep-Imouthès) Apulée : Métamorphoses l. II *pour le Christianisme :* Athanase, Vie d'Antoine Règle de Pacôme
3°) Byzantins (395/640) d'Arcadius à Héraclius	Paganisme représenté en Égypte surtout par les Grecs des villes et les voisins méridionaux. Suppression de l'oracle d'*Amon* à Sioua, puis fermeture du temple d'Isis à Philae par Justinien (527-565), mais même des moines se font momifier au VIe siècle.	

INDEX

XX

TABLE DES MATIÈRES



COLLECTION

LES RELIGIONS DE L'HUMANITÉ

VOLUMES SOUS PRESSE :

LES RELIGIONS DE L'INDE : VÉDISME ET HINDOUISME ANCIEN, par Jan GONDA (Utrecht).

LES RELIGIONS DE L'AMÉRIQUE PRÉCOLOMBIENNE, par W. KRICKEBERG (Berlin), W. MÜLLER (Berlin), H. TRIMBORN (Bonn) et O. ZERRIES (Munich).

LA RELIGION DES CELTES, par Jan de VRIES (Utrecht).

EN PRÉPARATION :

LES RELIGIONS DE LA PRÉHISTOIRE, par Joh. MARINGER (Posieux-Suisse).

LES RELIGIONS AFRICAINES, par E. DAMMANN (Berlin).

LES RELIGIONS DE L'INDE : BOUDDHISME, JAÏNISME, HINDOUISME POSTÉRIEUR, par André BARREAU (Paris), Chr. von FÜRER-HAIMENDORF (Londres), D. Jan HOENS (Utrecht), W. SCHUBRING (Hambourg).

LES RELIGIONS IRANIENNES, par G. WIDENGREN (Upsal).

LA RELIGION GRECQUE, par W. MARG (Mayence).

LA RELIGION ROMAINE, par Georges DUMÉZIL (Paris).

LES RELIGIONS DU TIBET ET DE LA MONGOLIE, par W. HEISSIG (Bonn) et Giuseppe TUCCI (Rome).

LES RELIGIONS DE LA CHINE, par H. O. H. STANGE (Göttingen).

LES RELIGIONS DU JAPON ET DE LA CORÉE, par H. HAMMITZSCH (Munich).

LE BOUDDHISME, par J. NOBEL (Marbourg).

L'ISLAM, par G. von GRUNEBAUM (Los Angeles).

LA RELIGION ISRAÉLITE, par H. RINGGREN (Evanston).

LE JUDAÏSME, par K. E. RENGSTORF (Munster).

etc.

IMPRIMERIE F. PAILLART
ABBEVILLE

N° d'impr. : 8219.
Dépôt légal : 2e trimestre 1962.
Imprimé en France.

LES RELIGIONS DE L'HUMANITÉ

CETTE nouvelle collection d'histoire des religions marque une date dans le domaine des sciences religieuses. Comprenant une trentaine de volumes, dont la rédaction est confiée à d'éminents spécialistes internationaux, elle renouvelle l'étude des différentes religions du monde en tenant compte des plus récents travaux et des toutes dernières découvertes archéologiques.

La parution des volumes de cette collection doit s'étendre sur plusieurs années, au terme desquelles le lecteur aura à sa disposition la plus moderne et la plus complète histoire des religions.

(Couverture : Photo Roger-Viollet)

PAYOT, 106, boulevard Saint-Germain, PARIS

IMP GROU-RADENEZ, 11, RUE DE SÈVRES, PARIS

25,00 NF

PAYOT PARIS